Reipublicae ordinatione«[41] viele Postulate formulierte, die im Namen der Autorität des polnischen Staates und seines Herrschers zur Diskriminierung der Ausländer und Fremden führen sollten. Ostroróg forderte unter anderem die Unterlassung irgendwelcher Zeichen der Abhängigkeit des Staates vom Papsttum, besonders die Einstellung der Geldüberweisungen nach Rom, weiterhin die Belastung des Klerus zugunsten des Staates und ähnliches, gleichzeitig aber auch die Aufhebung des Eintrittsverbotes für Polen in manchen Konventen, die auf nationaler (deutscher) Exklusivität beharrten, das Verbot von Predigten in deutscher Sprache (*Wer in Polen leben will, soll die polnische Sprache lernen*) und von Appellationen an das höchste Gericht des deutschen Rechts in Magdeburg. Unter den Forderungen Ostrorógs spielt auch das Postulat der Vereinheitlichung des Rechts für alle Einwohner des Königreiches Polen eine wichtige Rolle; darunter wurde auch die Beseitigung der jüdischen Sonderrechte verstanden – die Juden sollten sich durch ihre Kleidung von den Christen unterscheiden.

V

Zum Schluß möchte ich noch darauf hinweisen, daß an der Schwelle zur Neuzeit in Polen die Konzeption einer differenzierten Abstammung verschiedener Gesellschaftsschichten entstand. In Parallele zur wachsenden Verwischung der kulturellen Unterschiede innerhalb der multinationalen und multireligiösen Adelsrepublik, die zur nationalen Assimilierung – der Polonisierung der Deutschen, Litauer und Ruthenen – führen mußte, aber auch in Parallele zur Entwicklung der in Europa gerühmten Toleranz des Jagellonischen Polens, von der nur ehemals Fremde erfaßt wurden, soweit sie dem privilegierten Stand angehörten und die sich meist selbst als »Polen« bezeichneten (ohne aufgehört zu haben, Litauer oder Ruthenen zu sein – Stanisław Orzechowski bezeichnete sich im 16. Jahrhundert selbst als *gente Ruthenus, natione Polonus*), begann man, den polnischen Bauern die Zugehörigkeit zur polnischen Gemeinschaft zu verwehren. Zu diesem Zweck bediente man sich der biblischen Geschichte der Noachiden. Bisher hatte kaum jemand daran gezweifelt (in Polen zumindest seit der Chronik des Dzierzwa zu Anfang des 14. Jahrhunderts), daß alle Polen zusammen mit anderen Nationen Europas von Japhet abstammten. Nunmehr aber kam die Ansicht auf, wonach nur der polnische Adel von Japhet, die Bauern hingegen von Cham (Ham), dem jüngsten Sohn Noahs, abstammten, der vom Vater verstoßen worden war. Der Name »Cham« hat später eine unheilvolle Entwicklung in der polnischen Sprache erfahren, indem er zum Synonym des Bauern wurde und zunehmend eine pejorative Färbung annahm, die noch heute im Polnischen gebräuchlich ist[42].

---

[41] Zu Ostroróg noch immer grundlegend: A. Pawiński, Jana Ostroroga żywot i pismo »O naprawie Rzeczypospolitej«. Studium z kultury politycznej XV w. (Warschau 1884). Vgl. 700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku, ed. J. Domański (Warschau 1978), S. 236ff.

[42] J. Matuszewski, Warum und wann wurde der biblische Cham zu ›cham‹? in: Bulletin de la Société des Sciences et des Lettres de Łódź 30 (1980), Nr. 10, S. 1–10.

Reconquista und *Convivencia*

Die Könige von Kastilien-León und die mozarabischen Organisationsstrukturen in den südlichen Grenzzonen im Umkreis der Eroberungen von Coïmbra (1064) und Toledo (1085)

VON LUDWIG VONES

Sucht man nach Kennzeichen, die den Begriffen *Reconquista* und *Convivencia* gemeinsam sind, so fällt zunächst auf, daß sie beide nicht unmittelbar aus den zeitgenössischen historiographischen oder dokumentarischen Quellen zur spanischen Geschichte gewonnen wurden, sondern Schöpfungen der modernen Wissenschaftssprache sind. Mit ihrer Hilfe sollen eigentümliche Phänomene und Prozesse kurz und prägnant angesprochen werden, die während des Mittelalters auf der Iberischen Halbinsel stattfanden, ohne jedesmal auf die Einzelheiten eingehen und ihre Existenz begründen zu müssen. Da es sich dabei um Prozesse handelt, deren zeitliche Ausdehnung das gesamte spanische Mittelalter von der arabischen Eroberung bis zum Beginn der Neuzeit umfaßt, kann die Gefahr der vergröbernden Vereinfachung kaum vermieden werden. Dies hat zwangsläufig Anlaß zu Mißverständnissen und zu heftigen Kontroversen gegeben, die bis heute mit den gegensätzlichen Positionen von Claudio Sánchez-Albornoz und Américo Castro beziehungsweise ihrer Anhänger, Epigonen oder Sympathisanten zu identifizieren sind[1].

Unter *Reconquista* versteht man nach allgemeiner Auffassung jene Rückeroberung der Iberischen Halbinsel, die sich in unterschiedlichen Etappen durch die christlichen Reiche im Norden nach der Vernichtung des Westgotenreiches durch die Araber – nach der in der *Chronica Muzarabica* von 754 beschworenen *pérdida de España*[2] – vollzogen hat und mit der offiziellen Übergabe Granadas an die Katholischen Könige im Jahre 1492 ihr Ende fand[3]. Obwohl die Diskussion um den »eigentlichen« Charakter der *Reconquista* – ob und wann bei ihr politische oder religiöse Tendenzen vorherrschend waren – noch nicht als abgeschlossen gelten kann[4], ist man mittlerweile zu einem gewissen Konsens über Einschnitte und Wandlungen gelangt. Eine erste Phase wird als Abwehr- und Überlebenskampf jener christlichen Bevölkerungsreste, die sich in die unwirtlichen nördlichen Gebirgslandschaften zurückgezogen hatten oder dort seit jeher lebten, gegen die arabischen Besatzer gedeutet, die die Ebenen und Flußtäler beherrschten. Man hat darin eine Fortsetzung jenes Widerstandes vermutet, der einst schon den Römern und ihren Nachfolgern, eben auch den Westgoten, zu schaffen machte, und die Kontinuität der ökonomischen sowie der sozialen Gegebenheiten betont[5]. Diese Phase sollte erst später, unter der Regierung Alfons II. *el Casto* von Asturien gegen Ende des 8. Jahrhunderts und dann vor allem unter Alfons III. *el Magno* von Asturien gegen Ende des 9. Jahrhunderts, in der zeitgenössischen, vom Königshof abhängigen Historiographie eine nachträgliche ideologisch-legitimistische Begründung im Sinne eines »Neogotismus« erhalten. Man deutete nun das eher als Scharmützel zu bewertende Treffen von Covadonga in eine Entscheidungsschlacht um, sah darin den Beginn der Rückeroberung des alten Westgotenreiches und konstruierte eine Kontinuität, die ihre Erfüllung in der Wiederherstellung

---

[1] Diese Positionen spiegeln sich in den Hauptwerken dieser beiden Hispanisten wider: A. Castro, España en su historia. Cristianos, moros y judíos (Buenos Aires 1948; Nd. Barcelona 1983); Ders., La realidad histórica de España. Edición renovada (México 1962; ^{7}1980); C. Sánchez-Albornoz, España, un enigma histórico, 1–2 (Barcelona 1956; [8. Aufl.] Nd. 1983). Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der einzelnen Positionen vgl. J. L. Abellán, Historia crítica del pensamiento español, I: Metodología e Introducción histórica (Madrid 1979); V/2: La crisis contemporánea. II B) Fin de siglo, Modernismo, Generación del 98 [1898–1913] (Madrid 1989), S. 319ff.; J. L. Gómez-Martínez, Américo Castro y el origen de los españoles: historia de una polémica (Madrid 1975); G. Araya, El pensamiento de Américo Castro. Estructura intercastiza de la historia de España (Madrid 1983); H. Lapeyre, Deux interprétations de l'histoire d'Espagne: Américo Castro et Claudio Sánchez Albornoz, in: Annales. Économies. Sociétés. Civilisations 20 (1965), S. 1015–1037.

[2] MGH AA XI, ed. Th. Mommsen (Berlin 1894), S. 323–368, bes. 352f.; ed. J. Gil, Corpus Scriptorum Muzarabicorum, I (Madrid 1973), S. 15–54; ed. J. E. López Pereira, Crónica mozárabe de 754 (Zaragoza 1980). Vgl. dazu auch M. C. Díaz y Díaz, La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000, in: Ders., De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular (Barcelona 1976), S. 203–234; J.E. López Pereira, Estudio crítico sobre la Crónica Mozárabe de 754 (Zaragoza 1980); R. Barkai, Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo) (Madrid 1984), S. 27–30.

---

[3] Die Literatur zur *Reconquista* ist so umfangreich, daß hier noch nicht einmal annähernd ein Überblick gegeben werden kann. An grundlegenden Studien und Werken seien v. a. herausgegriffen J. A. Maravall, El concepto de España en la Edad Media (Madrid 1954; ^{3}1981), bes. S. 249 ff.; J. Goñi Gaztambide, Historia de la bula de la Cruzada en España (Vitoria 1958); A. Barbero, M. Vigil, Sobre los orígenes sociales de la Reconquista (Barcelona 1974; Nd. 1979); S. de Moxó, Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval (Madrid 1979); R.. Fletcher, Reconquest and Crusade in Spain c. 1050–1150, in: Transactions of the Royal Historical Society. Fifth Series 37 (1987), S. 31–47; O. Engels, Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter (Paderborn u. a. 1989). Primär den äußeren Verlauf im Blick haben Ch. J. Bishko, The Spanish and Portuguese Reconquest, 1095–1492, Nd. in: Ders., Studies in Medieval Spanish Frontier History (London 1980), Nr. III und D. W. Lomax, The Reconquest of Spain (London–New York 1978; dt. München 1980). Neuerdings zusammenfassend: J. M.ª Mínguez, La Reconquista (Madrid 1989) und B. F. Reilly, The Conquest of Christian and Muslim Spain 1031–1157 (Oxford 1992; dem Vf. erst nach Abschluß des Manuskripts bekannt geworden). Zum Phänomen der Grenze s. nun M. González Jiménez, Frontier and Settlement in the Kingdom of Castile (1085–1350), in: Medieval Frontier Societies, ed. by R. Bartlett, A. MacKay (Oxford 1989), S. 49–74. – Schon Wasserstein, Rise and Fall of the Party-Kings (s. u. Anm. 12), S. 273, Anm. 52 hat darauf hingewiesen, daß der Begriff *Reconquista* in den kastilischen Quellen des Mittelalters nicht auftaucht und dementsprechend in den einschlägigen Wörterbüchern fehlt. Vgl. V. R. B. Oelschläger, A Medieval Spanish Word-List, A Preliminary Dated Vocabulary of First Appearances up to Berceo (Madison 1940) und M. Alonso, Diccionário Medieval Español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV, II: CH-Z (Salamanca 1986). Demgegenüber sind entsprechende Termini im Altfranzösischen seit dem 12. Jahrhundert zu belegen, ohne daß sie offensichtlich auf die Iberische Halbinsel gelangten.

[4] Dazu O. Engels, Die Reconquista, in: Ders., Reconquista und Landesherrschaft (wie Anm. 3), S. 279–300 (mit reichen Literaturangaben).

[5] Vgl. Barbero, Vigil, Sobre los orígenes (wie Anm. 3), die S. 96 f. feststellen: »Es decir, que la región nunca dominada por los musulmanes y de donde surgiría la »Reconquista« fue la misma que defendió su independencia frente a los visigodos y seguía luchando por ella todavía contra el último rey godo don Rodrigo en el año 711. Por consiguiente, el fenómeno histórico llamado Reconquista no obedeció en sus orígenes a motivos puramente políticos y religiosos, puesto que como tal fenómeno existía ya mucho antes de la llegada de los musulmanes. Debió su dinamismo a ser la continuación de un movimiento de expansión de pueblos que iban alcanzando formas de desarrollo económico y social superiores«.

Toledos, der ehemaligen Hauptstadt dieses westgotischen Reiches, als Mittelpunkt einer christlichen Reichsbildung suchte[6]. Der Charakter der Kriegszüge als Rückeroberung fand seinen Ausdruck in der Vorstellung des *Gotorum regni restaurari*[7]. Als dieses Ziel dann 1085 mit der Einnahme von Toledo vermeintlich erreicht war, trat bei der Idee der *Reconquista* durch die Aufnahme des Kreuzzugsgedankens die religiöse Komponente, die manchmal mehr oder weniger ausgeprägt mitgeschwungen hatte, in den Vordergrund, so daß für die nächsten Jahrhunderte die Motivation des Heidenkampfes bestimmend werden sollte. Da für Sánchez-Albornoz die verfassungsrechtlichen Elemente und das Fortdauern der westgotisch-germanischen Strukturen die entscheidenden Faktoren bei der Herausbildung der spanischen Reiche waren, wurde in seinen Augen der *homo hispanus* durch den jahrhundertelangen Kampf mit dem Islam geschmiedet[8].

Das Phänomen der *Convivencia* gehört demgegenüber zur religions- und geistesgeschichtlich bestimmten Sicht der spanischen Geschichte durch Américo Castro und bezeichnet das friedliche, den Kulturaustausch fördernde Zusammenleben der großen religiösen Gemeinschaften – der Christen, Muslime und Juden. Dieser Zustand soll seiner Meinung nach über längere Zeiträume angedauert und den Kern des spanischen Volkscharakters entscheidend geprägt haben, da er untrennbar zur »morada de la vida«, dem Rahmen der spanischen Existenz, und zur »vividura«, den typisch spanischen Lebensbedingungen, zur spezifisch spanischen Lebensweise gehörte[9].

Es kann hier nicht der Ort für eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit den komplexen Thesen Castros sein, die neben Zustimmung gerade auch von seiten der Historiker herbe Kritik erfuhren. Da sich Castro, der von der Sprach- und Literaturwissenschaft herkam, bei seinen Analysen in erster Linie auf literarische Zeugnisse stützte, den dokumentarischen Quellen hingegen weniger Beachtung schenkte, mußte er sich den Vorwurf gefallen lassen, die eigentlich historischen Entwicklungen nicht genügend berücksichtigt zu haben – einen Vorwurf, den Sánchez-Albornoz in einem zweibändigen, mehr als 1500 Seiten starken Werk exemplifizierte[10]. Ein wichtiger Kritikpunkt war dabei das Konzept der *Convivencia*, dem schon immer die unterschiedlichen dogmatischen Vorstellungen der Religionsgemeinschaften entgegengestanden hatten und für das nach der Radikalisierung der religiösen Ebene durch Kreuzzugsgedanken und Heiligen Krieg erst recht keine überzeugende Grundlage mehr existierte[11]. Wenn die politischen Verhältnisse für eine friedliche Koexistenz der Religionen zu irgendeiner Zeit auf der Iberischen Halbinsel günstig gewesen waren, dann während des 11. Jahrhunderts, nachdem das Kalifat von Córdoba zerfallen war, die aus seinen Trümmern erwachsenden Taifenreiche zum Teil den christlichen Mächten tributpflichtig geworden waren und mit diesen eine offene Bündnispolitik betrieben hatten, die auch den Kampf gegen andere muslimische Herrschaften einschloß[12]. Unter diesen Voraussetzungen war selbst Sánchez-Albornoz bereit gewesen, die Möglichkeit zur *Convivencia* zuzugestehen, insbesondere für die Zeit zwischen dem Tod Ferdinands I. von León im Jahr 1065 und der Vollendung der Eroberung von *al-Andalus* durch die Almoraviden im Jahr 1110[13]. In diesen Zeitraum oder unwesentlich davor fielen aber mit der Eroberung von Coïmbra und der Einnahme Toledos auch zwei der größten Erfolge der *Reconquista*, die unweigerlich das Zusammenleben und den Kontakt der einzelnen Religionsgruppen zueinander verändern mußten. Hier finden wir eine

---

[6] Zum *Neogotismus* und seiner Entwicklung s. H. Messmer, Hispania-Idee und Gotenmythos. Zu den Voraussetzungen des traditionellen vaterländischen Geschichtsbildes im spanischen Mittelalter (Zürich 1960); J. Svennung, Zur Geschichte des Goticismus (Stockholm 1967); Y. Bonnaz, Divers aspects de la continuité wisigothique dans la monarchie asturienne, in: Mélanges de la Casa Velázquez 12 (1976), S. 81–99.

[7] Vgl. dazu A. Linage Conde, Raíces medievales de la diferenciación española, in: Religión y Cultura 27 (1981), S. 700 f.

[8] Vgl. C. Sánchez-Albornoz, El Islam de España y el Occidente (Madrid 1974), wo S. 223 zur Rolle des Islam als »factor decisivo en la acuñación de la modernidad« unmißverständlich festgestellt wird: »Me refiero a la forja del homo hispanus como resultado de su pugna multisecular con el Islam«. In der Einleitung zu diesem Werk hieß es bereits: »… de la pugna en ella (sc. España) entre Occidente y el Islam nació la singular España sin cuyas singularidades la Europa occidental no sería como es« (S. 10 f.).

[9] Zu den Begriffen der *morada de la vida* bzw. *morada vital*, der *vivdura* und den damit zusammenhängenden Vorstellungen bei Castro s. Ders., España en su historia (wie Anm. 1), S. 26–46; Ders., La realidad histórica (wie Anm. 1), S. 109–134; Ders., Los españoles: cómo llegaron a serlo (Madrid 1965), S. 63 sowie Gómez-Martínez, Américo Castro (wie Anm. 1), S. 111–119 und Araya, Pensamiento (wie Anm. 1), S. 81–86, 300–307. Als sprachliches Phänomen war der Begriff *convivencia* bereits Menéndez Pidal geläufig, der »la convivencia primitiva de vulgarismos« konstatierte (Ders., Orígenes del español. Estado lingüístico de la península ibérica hasta el siglo XI [Madrid ^{3}1950], S. 525).

---

[10] Sánchez-Albornoz, España (wie Anm. 1). Zur Kritik an den verschiedenen Positionen s. Th. F. Glick, Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages (Princeton, N.J. 1979), pass. und bes. S. 314–316; Araya, Pensamiento (wie Anm. 1); A. A. Sicroff, Américo Castro and his Critics: Eugenio Asensio, in: Hispanic Review 40 (1972), S. 1–30. Zum Standpunkt der Kulturanthropologen, die naturgemäß von den Thesen Castros sehr angesprochen sein mußten, vgl. Th. F. Glick, O. Pi-Sunyer, Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History, in: Comparative Studies in Society 11 (1969), S. 136–154; Th. F. Glick, The Ethnic Systems of Premodern Spain, in: Comparative Studies in Sociology 1 (1978), S. 157–171; zur Kritik an der kulturanthropologischen Sicht s. wiederum R. Lemay, Abus de l'anthropologie culturelle contre réalités de l'histoire: le cas de l'Espagne médiévale (À propos d'un ouvrage récent), in: Cahiers de Civilisation Médiévale 27 (1984), S. 341–351. Den Versuch zu einer Gesamtdarstellung aus kulturanthropologischer Sicht bietet außer Glick noch M. Olmeda, El desarrollo de la sociedad española, II: La edad media (Visión antropológica) (Madrid 1986).

[11] Zum Kreuzzugsgedanken auf der Iberischen Halbinsel vgl. außer Goñi Gaztambide, Historia de la bula de la Cruzada (wie Anm. 3), dem klassischen Werk von C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Stuttgart 1935; Nd. 1965), bes. S. 88ff., 124ff., 292ff., 350ff. und Ders., Der Kreuzzugsgedanke in Portugal, in: HZ 141 (1930), S. 23–53 v. a. A. Noth, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge (Bonn 1966), der bereits die Brücke zum islamischen *Ǧihād* schlägt. Zum muslimischen Bereich s. außerdem D. Urvoy, Sur l'évolution de la notion de ǧihād dans l'Espagne musulmane, in: Mélanges de la Casa Velázquez 8 (1972), S. 223–293 und Barkai, Cristianos y musulmanes (wie Anm. 2), pass., der außerdem (S. 254ff.) auf das der *Reconquista* entsprechende Phänomen des *Istirǧā* verweist, sowie zur Begrifflichkeit B. S. Lewis, Die politische Sprache des Islam (Berlin 1991), S. 124ff., 142ff. Die unüberwindbaren Positionen im religiösen Denken beleuchtete anhand der Vorstellungen von der Gestalt Jesu M. de Epalza, Jésus otage. Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne (VI^e–XVII^e s.) (Paris 1987).

[12] Dazu jetzt D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain, 1002–1086 (Princeton, N.J. 1985). Zu früheren Möglichkeiten der Koexistenz unter dem noch intakten Kalifat, die aber langfristig auf eine Islamisierung hinausliefen, s. Ch.-E. Dufourcq, La coexistence des chrétiens et des musulmans dans Al-Andalus et dans le Maghrib au X^e siècle, in: Occident et Orient au X^e siècle. Actes du IX^e Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Dijon, 2–4 juin 1978 (Paris 1979), S. 209–234. Vgl. auch allg. J. R. L. Highfield, Christians, Jews, and Muslims in the Same Society: The Fall of Convivencia in Medieval Spain, in: Studies in Church History 15 (1978), S. 121–146.

[13] Sánchez-Albornoz, España (wie Anm. 1), I, S. 176.

weitere Gemeinsamkeit, da beide Phänomene gegen Ende des 11. Jahrhunderts durch die Aufnahme und unter dem Druck radikal-religiöser Komponenten entscheidende Wandlungen durchmachten. Das Übergreifen der Almoraviden auf die Iberische Halbinsel stand in engem Zusammenhang mit dem Fall Toledos und dem Anspruch Alfons VI. von Kastilien-León, als »Kaiser beider Religionen« eine Schutzherrschaft über den gesamten Süden aufzurichten und gegen jeden vernünftigen Rat den gesamten *al-Andalus* durch seine eigenen Amtsträger verwalten zu lassen[14]. Man hat angesichts dieser Entwicklung entschieden von einem »cambio para la convivencia« gesprochen[15].

---

[14] Zur Kaiseridee Alfons' VI. und jenen Vorgängen, die zum Hilferuf an die nordafrikanischen Almoraviden führten, s. R. Menéndez Pidal, »Adefonsus, imperator toletanus, magnificus triumphator«, in: Boletín de la Real Academia de la Historia 100 (1932), S. 513–538; Ders., La España del Cid, I–II (Madrid ^{7}1969), hier II, S. 727–733 und v. a. A. MacKay, M. Benaboud, Alfonso VI of León and Castile, 'Al-Imbratūr-dhū-l-Millatayn, in: Bulletin of Hispanic Studies 56 (1979), S. 95–102; Dies., Yet Again Alfonso VI, »the Emperor, Lord of [the Adherents of] the Two Faiths, the Most Excellent Ruler«: A Rejoinder to Norman Roth, ebd. 61 (1984), S. 171–181, deren Ausführungen jedoch nicht ohne Kritik blieben. Siehe N. Roth, Again Alfonso VI, »Imbarātūr dhu'l-Millatayn«, and Some New Data, ebd. 61 (1984), S. 165–169 und B. F. Reilly, The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI 1065–1109 (Princeton, N.J. 1988), S. 181f. mit Anm. 74. Kann man von der Authentizität des zugrundeliegenden Briefwechsels zwischen Alfons VI. von Kastilien-León und Muḥammād b. 'Abbād al-Mu'tamid, dem Taifenherrscher von Sevilla, ausgehen, obwohl dieser nur in einer arabischen Chronik aus dem 14. Jahrhundert überliefert ist (Al-Hulal al-Mawshiya fi Dhikr al-Akhbar al-Marrakushiya, ed. I. S. Allouche [Rabat 1936], S. 25–28; Zweifel äußerte A. Huici Miranda, Las Grandes Batallas de la Reconquista durante las Invasiones Africanas [Almorávides, Almohades y Benimerines] [Madrid 1956], S. 37–44), dann ist festzustellen, daß der kastilisch-leonesische König nicht nur den besagten Titel gegenüber den arabischen Machthabern führte – als Entsprechung hat man die lateinische Herrschaftsangabe *regnante rex domno Adefonso in Toleto et imperante christianorum quam et paganorum omnia Hispanie regna* vorgeschlagen (Menéndez Pidal, La España del Cid, II, S. 733; MacKay, Benaboud, Alfonso VI, S. 97) –, sondern auch darauf drang, in *al-Andalus* eigene Vertraute wie den Grafen Alvar Fáñez als bevollmächtigte Gouverneure der dortigen Territorien einzusetzen. In einem weiteren Briefwechsel zwischen Alfons VI. und dem Almoravidenführer Yūsuf b. Tashufin sollen sich beide Herrscher gegenseitig herausgefordert haben, zum Kampf nach Spanien bzw. Nordafrika überzusetzen. Vgl. A. MacKay, M. Benaboud, The authenticity of Alfonso VI's letter to Yūsuf b. Tāšūfin, in: Al-Andalus 43 (1978), S. 233–237. Der erwähnte Rat, gegenüber den Taifenreichen einen gemäßigten Kurs einzuschlagen, stammte von dem Mozaraber Sisnando Davídiz, von dem noch ausführlich die Rede sein wird.

[15] Vgl. L. Suárez Fernández, Toledo, 1085: un cambio para la convivencia, in: Estudios sobre Alfonso VI (s. u. Anm. 27), I, S. 157–164, der allerdings vornehmlich die Lebensverhältnisse der jüdischen Bevölkerung im Blick hat. Dem entspricht auf der anderen Seite eine stark idealisierende Sicht, die in Toledo eine »ciudad de minorías« sowie eine »ciudad de libertades« erkennt und die *Convivencia* erst mit der christlichen Herrschaft beginnen lassen möchte. Vgl. R. Gonzálvez Ruiz, La sociedad toledana bajomedieval (siglos XII–XV), in: I Congreso Internacional »Encuentra de las Tres Culturas«, 3–7 octubre 1982 (Toledo 1983), S. 141–155 (die Zitate ebd., S. 152 und 153), der zusammenfassend u. a. feststellt: »La convivencia de tantos grupos en el interior de una misma ciudad es el fruto de una inteligente política de concesión de fueros, o, lo que es lo mismo, libertades, incluso con olvido de compromisos solemnes, como es el caso de los mozárabes. … Del propósito deliberado de hacer convivir a todas estas gentes se derivó la tolerancia y ésta vino impuesta por las necesidades de la repoblación. … En la vida diaria la convivencia fue la norma general. Los contactos fueron mucho más intensos en la vida de relación de vecino a vecino que a nivel de intercambio de información científica« (S. 154f.). Mit ähnlichem Grundtenor: R. Izquierdo Benito, Toledo y las tres religiones durante la edad media, ebd. S. 163–178. Ob eine solche, das Konfliktpotential ignorierende Wertung der Lebensbedingungen den Ergebnissen sozialhistorischer Forschung standhalten kann, muß angesichts der Tatsache, daß viele mozarabische Familien gegen Ende des 12. und während des 13. Jahrhunderts ihren Besitz in Toledo verkauften und sich

Als Ferdinand I. von León am 24. Juli 1064 die Stadt Coïmbra nach mehr als sechsmonatiger Belagerung unter seine Herrschaft brachte und damit dem aftasidischen Taifenreich von Badajoz einen schweren Schlag versetzte[16], traf er dort auf eine wenig homogene Oberschicht, deren Kern von Mozarabern gebildet wurde, von Christen, die durch die jahrhundertelange muslimische Dominanz arabisiert worden waren (*must'arib*), aber ihren ursprünglichen Glauben in den überlieferten, auf die Westgotenzeit zurückgehenden Formen behalten hatten[17]. Diese Schicht, für die ein besitzrechtlich orientiertes Sozialverhalten erschlossen werden kann, wie es einer aristokratischen Gesellschaft zu eigen ist, hatte unter den aftasidischen Taifen eine gewisse Eigenständigkeit bewahrt, ihr Zentrum innerhalb der Stadt sowie in ihrem unmittelbaren Umland gefunden und bediente sich kirchlicher Strukturen, vor allem bedeutender Abteien sowie der ihnen angeschlossenen Klöster und Priorate, um über die Ausübung von Patronatsrechten ihre Besitzansprüche zu festigen und Kerne autogener Herrschaftsgestaltung vorzubilden. José Mattoso glaubt sogar, in der Region von Coïmbra »um claro bastião do mozarabismo« während der arabischen Besatzung sehen zu können[18]. Hier hatte sich auf jeden Fall in der Taifenzeit unter mozarabischer Beteiligung eine vielschichtige Gesellschaft entwickelt, die im Sinne der *Convivencia* islamische, jüdische und christliche Wesenszüge trug und gegen Ende des Jahrhunderts in der sich herausbildenden städtischen Verfassung mit ihren Verwaltungsorganen ihren Anspruch auf Mitsprache endlich institutionalisieren konnte. Obwohl die Zeugnisse dafür eher spärlich gesät sind, scheinen die Mozaraber von Coïmbra Kontakte zu *Mozarabías* auf der gesamten Halbinsel unterhalten zu haben[19].

Da Ferdinand I. die Belagerung und Einnahme Coïmbras kaum ohne die Unterstützung des portugiesisch-galicischen Adels hätte durchführen können, dieser Adel jedoch in früheren Zeiten häufig eine eigenständige Politik betrieben hatte und nicht als zuverlässig gelten konnte, griff der leonesische König bei der Eingliederung des neugewonnenen Gebiets auf die vorhandenen Strukturen zurück. Er übertrug die Herrschaftsgewalt über die Stadt und das Territorium von Coïmbra sowie über den gesamten Raum vom alten Bischofssitz Lamego bis zum Meer dem mozarabischen Magnaten Sisnando Davídiz, der nun als *consul, dux, comes* oder *Alvazil* von Coïmbra erscheint und vielleicht sogar Ferdinand I. ursprünglich zum Unternehmen gegen Coïmbra geraten haben soll[20]. Dieser Magnat, »Sohn eines David«, der zusätzlich den arabischen Namen Abū ’Amir führte, stammte ursprünglich aus Tentúgal westlich von Coïmbra, war bereits als Kind bei einem Vorstoß der Abbadiden gefangengenommen, nach Sevilla verschleppt und am dortigen Hof erzogen worden. Er hatte nach dem Zeugnis der »Historia Silense« in Sevilla verschiedene Ämter bekleidet sowie als politischer Ratgeber des *Taifen* gewirkt, bevor er infolge von Palastintrigen nach León fliehen mußte[21]. Seinen Kenntnissen der arabischen Verhältnisse sollte er schließlich seine besondere Funktion

---

in anderen Regionen der christlichen Reiche niederließen, sehr fraglich erscheinen. Vgl. J. González, Los mozárabes toledanos desde el siglo XI hasta el Cardenal Cisneros, in: Historia Mozárabe. Ponencias y Comunicaciones presentadas al I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes: Toledo, 1975 (Toledo 1978), S. 79–90. Daß man für die von sozial-religiösen Konflikten geprägten Zustände des Spätmittelalters und speziell des endenden 15. Jahrhunderts keine echte Möglichkeit zur *Convivencia* mehr annehmen darf oder je nach seiner Grundüberzeugung zumindest von einem Niedergang der *Convivencia* ausgehen muß, steht mittlerweile außer Frage. Vgl. J. Edwards, Religious Belief and Social Conformity: The »Converso« Problem in Late-Medieval Córdoba, in: Transactions of the Royal Historical Society. Fifth series 31 (1981), S. 115–128; Ders., Christian Mission in the Kingdom of Granada, 1492–1568, in: Renaissance and Modern Studies 31 (1987), S. 20–33; A. MacKay, The Hispanic-Converso Predicament, in: Transactions of the Royal Historical Society. Fifth series 35 (1985), S. 159–179.

[16] Zur politischen Entwicklung in den christlichen Reichen vgl. L. García de Valdeavellano, Historia de España, I/2 (Madrid ^{5}1973), S. 268ff.; J. Veríssimo Serrão, História de Portugal, I: Estado, Pátria e nação (1080–1415) (Lisboa ^{3}1979), S. 66–68; Menéndez Pidal, La España del Cid (wie Anm. 14), I, S. 134–153; II, S. 691f. Zur Herrschaft der Aftasiden s. H. R. Idris, Les Aftasides de Badajoz, in: Al-Andalus 30 (1965), S. 277–290; M. Terrón Albarrán, El solar de los Aftásidas. Aportación temática al estudio del reino moro de Badajoz. Siglo XI (Badajoz 1971), zu Coïmbra ebd. S. 557–561.

[17] Die grundlegenden Werke zur Geschichte der Mozaraber auf der Iberischen Halbinsel sind immer noch F. J. Simonet, Historia de los Mozárabes de España, 1–4 (Madrid 1897–1903; Nd. 1983), und I. de las Cagigas., Minorías étnico-religiosas de la edad media española I: Los Mozárabes, 1–2 (Madrid 1947–1948). Zu den Verhältnissen in Coïmbra s. A. Garcia Ribeiro de Vasconcelos, Sé-velha de Coimbra, I (Coimbra 1930); Ders., A catedral de Santa Maria Colimbriense ao principar o século XI. – Mozarabismo desta região em tempos posteriores, in: Revista Portuguesa de História 1 (1941), S. 113–140; P. David, A Sé-velha de Coimbra das origins ao século XV (Oporto 1943); F. de Almeida, História da Igreja em Portugal. Nova edição ... por D. Peres, I (Porto 1967), S. 78f., 89–91.

[18] J. Mattoso, Ricos-Homens, Infanções e Cavaleiros. A nobreza medieval portuguesa nos séculos XI e XII (Lisboa 1985), S. 23.

[19] Zu den *Mozarabías* s. L. Torres Balbas, Ciudades hispanomusulmanas, I (Madrid o. J.), S. 195–207; Wasserstein, Party-Kings (wie Anm. 12), S. 230f.

[20] Historia Silense, ed. J. Pérez de Urbel, A. González Ruíz-Zorrilla (Madrid 1959), S. 193f. Vgl. auch Roderici Ximenii de Rada Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica, ed. J. Fernández Valverde (CChr. CM 72, 1987), S. 190f., der jedoch an dieser Stelle von der *Historia Silense* abhängig ist. Zu Sisnando Davídiz s. R. Menéndez Pidal, E. García Gómez, El conde mozárabe Sisnando Davídiz y la política de Alfonso VI con los Taifas, in: Al-Andalus 12 (1947), S. 27–41; Cagigas, Los Mozárabes (wie Anm. 17), II, S. 456–462; C. Erdmann, Das Papsttum und Portugal im ersten Jahrhundert der portugiesischen Geschichte, Abhh. d. Preuß. Ak. d. Wiss. Jg. 1928. Phil-Hist. Kl., Nr. 5 (Berlin 1928), S. 6ff.; P. David, Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI^{e} au XII^{e} siècle (Paris, Lisboa 1947), S. 426ff. Wichtige Aufschlüsse über die Rolle Sisnandos, den MacKay, Benaboud, Alfonso VI (wie Anm. 14), S. 100, als »a ›hinge-man‹ who mediated between Christian and Muslim rulers« bezeichnen, finden sich im autobiographischen »Kitāb at-Tibyān« des ’Abd Allāh, des letzten Taifen von Granada. Vgl. ’Abd Allāh b. Bulggīn, Mudhakkirāt al-amīr ’Abd Allāh, al-musammāt bi-kitāb at-Tibyān, ed. E. Lévi-Provençal (Cairo o. J. [1955]), bes. S. 69–76, 123–129; E. Lévi-Provençal, Un texte arabe inédit sur l'histoire de l'Espagne musulmane dans la seconde moitié du XI^{e} siècle: Les »Mémoires« de ’Abd Allāh, dernier roi zīride de Grenade. Fragments publiés d'après le manuscrit de la bibliothèque d'al-Qarawīyīn à Fés, avec une introduction et une traduction française, in: Al-Andalus 3 (1935), S. 233–344; 4 (1936–1939), S. 29–145, dort bes. S. 29–40, 104–113; E. Lévi-Provençal, E. García Gómez, El siglo XI en 1^{a} persona. Las memorias de ’Abd Allah, último Rey Ziri de Granada destronado por los Almorávides (1090) (Madrid 1980).

[21] Historia Silense (wie Anm. 20), S. 193f.: *Is namque a Benahabet Bethice prouincie rege cum alia preda, ex Portugale olim raptus, multis preclaris commissis, inter barbaros insudando in tantam claritatem peruenerat vt pre omnibus totius regni barbaro regi carior haberetur, quippe cujus neque consilium neque inceptum vllum frustra fuerat. Ceterum vbi, relicto Benahabet Sesnandus, ad Fernandum regem profectus est, his supradictis artibus et nobis insignis et barbaris vsque ad extremum diem maximo terrori fuit.* Vgl. Cagigas, Los Mozárabes (wie Anm. 17), II, S. 456f., der ohne Belege vermutet, Sisnando habe vielleicht als *maulā*, als freigelassener Sklave, die Ämter eines *qā'id* und eines *musawara* ausgeübt. Die *mawālī* standen als freigelassene Sklaven immer noch in einem gewissen rechtlichen Bindungsverhältnis zu ihrem ehemaligen Herren und konnten als eigene soziale Gruppe durchaus politische Bedeutung erlangen. Vgl. Lewis, Die politische Sprache des Islam (wie Anm. 11), S. 113f.

in Coïmbra verdanken, die eine Teilhabe an der Gerichtsbarkeit innerhalb der Region einschloß. Darüber hinaus sollten seine Fähigkeiten sowie seine Beziehungen zur ansässigen Bevölkerung ihm die Gewogenheit des Königtums eintragen. Von entscheidender Bedeutung war dabei die Überlegung, die neugewonnenen Gebiete möglichst dem Zugriff des vordringenden portugiesisch-galicischen Adels zu entziehen und durch die Einsetzung eines Amtsträgers verwaltungsmäßig direkt an die Königsgewalt anzubinden. Dabei beließ man die vorgefundenen Organisationsstrukturen, übernahm sie soweit wie möglich und versuchte, sie von der Spitze her dienstbar zu machen[22].

Dieses Vorgehen mußte fast zwangsläufig den Widerstand des an der *Reconquista* beteiligten Adels und speziell der weitgehend unabhängigen portugiesischen Grafengewalt hervorrufen, die die Expansion nach Süden mitgetragen hatte und dort gewissermaßen als Belohnung für ihr Engagement auf eine Ausdehnung ihres Einflußbereiches hoffte. Die latenten Spannungen entluden sich 1071, als Graf Nuno Mendes einen Aufstand gegen König García von Galicien anführte und in der Entscheidungsschlacht von Pedroso das Leben verlor[23]. Das alte portugiesische Grafenhaus war damit im Mannesstamm erloschen. Es überrascht nicht, daß Sisnando in der Folge als Gatte der Loba Nunes »Aurovelido«, der einzigen Tochter Graf Nunos, erscheint[24] und vielleicht sogar ohne königliche Billigung durch diese Eheverbindung den ehemaligen gräflichen Anhang an seine Position binden wollte. Zumindest konnte er hinfort gemeinsam mit seiner Gattin über das alte Grafengut verfügen[25]. In den nächsten Jahren scheint sich Sisnandos Stellung infolge der kastilisch-leonesischen Thronwirren auf jeden Fall beträchtlich verselbständigt zu haben. Der letztlich siegreiche Alfons VI. befand sich zu Beginn seiner Regierung kaum in einer Position, um in den Randgebieten seines Reiches mit fester Hand durchgreifen zu können. Bezeichnenderweise übertrug er 1078, als sich die Bischöfe von Braga und Orense wegen ihrer Gebietsstreitigkeiten an ihn wandten, die Entscheidung dem *Alvazil*[26]. Er mußte es sogar hinnehmen, daß Sisnando einen seit 1064 gehegten Plan verwirklichte. Mit dem mozarabischen Bischof Paterno von Tortosa brachte er einen eigenen Kandidaten auf den Bischofssitz von Coïmbra, was zur Folge hatte, daß die mozarabisch geprägte Ortskirche einen vom König gestützten Prätendenten mit Erfolg ablehnte[27]. Aus diesem Grund hatte der *Alvazil* allem Anschein nach eine Reise nach Zaragoza unternommen und Paterno, der 1064 zuerst abgesagt hatte, zusammen mit anderen Mitgliedern seiner Familie regelrecht angeworben[28]. Paterno sollte das in ihn gesetzte Ver-

---

22 Vgl. auch P. Merêa, Administração da terra portucalense no reinado de Fernando Magno, in: Portucale 13 (1940), S. 41 ff.

23 Zur Schlacht von Pedroso, die nach dem 17. Feb. 1071 stattfand, s. Chronica Gothorum, in: Portugaliae Monumenta Historica. Scriptores [fortan zit.: PMH. SS], I, ed. A. Herculano (Olisipone 1856), S. 10; Liber Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae, ed. A. de Jesús da Costa, I (Braga 1965), S. 334–336, Nr. 253 zu 1071 Feb. 17 (Da es sich hierbei um die letzte Schenkungsurkunde des Grafen Nuno Mendes handelt, die dieser zugunsten des Klosters Santo Antonino de Barbudo ausstellte, und Costa die Datierung absichern kann, ist somit der *terminus post quem* fixiert). Vgl. auch A. de Jesús da Costa, O Bispo D. Pedro e a Organização da Diocese de Braga (I), in: Biblos 33 (1957), S. 164–166, 512–515; Serrão, História de Portugal (wie Anm. 16), I, S. 72 f.

24 J. Mattoso, A Nobreza Medieval Portuguesa. A família e o poder (Lisboa 1981), S. 114 f.; Ders., Ricos-Homens (wie Anm. 18), S. 14, 34. Vgl. auch Liber Fidei (wie Anm. 23), I, S. 203, Nr. 173 = Documentos Medievais Portugueses. Documentos Particulares, III (Lisboa 1940), S. 112, Nr. 128.

25 Liber Fidei (wie Anm. 23), I, S. 233, Nr. 202 zu 1074 April 29. Vgl. Costa, O Bispo D. Pedro (wie Anm. 23), (I), S. 514.

26 Liber Fidei (wie Anm. 23), I, S. 42–43, Nr. 21; Costa, O Bispo D. Pedro (II), in: Biblos 34 (1958), S. 379–381, Nr. 25 und 25a zu 1078 Dez. 18 (... *Adefonsus princeps elegit cum omne concilium ut judicasset Sesnandus alvariz inter eos veritate[m] sicut et judicavit* ...). Vgl. Costa, O Bispo D. Pedro (wie Anm. 23), (I), S. 374. Die gerne für das gute Einvernehmen zwischen Sisnando und Alfons VI. angeführte Stelle aus einer Urkunde von 1086 (Portugaliae Monumenta Historica. Diplomata et Chartae [fortan zit.: PMH. DC] I, ed. A. Herculano [Olisipone 1867], S. 392–393, Nr. 657: *Dehinc successit domnus Adeffonsus rex in regno patri sui qui valde dilexit consulem Sisenandum predictum et confirmavit ei omnia que suus pater illi dederat* ...) kann allerdings nach den Einwänden von Pradalié, Les faux, nicht mehr herangezogen werden. Vgl. u. Anm. 28.

27 Zum Konzil v. Burgos im Jahr 1080 s. F. Fita, El concilio nacional de Burgos de 1080. Nuevas ilustraciones, in: Boletín de la Real Academia de la Historia 49 (1906), S. 337–384; A. García y García, Concilios y sínodos en el ordenamiento del reino de León, in: El reino de León en la alta edad media, I: Cortes, concilios y fueros (León 1988), S. 353–494, bes. S. 391 f. bzw. Ders., Legislación de los concilios y sínodos del reino leonés, in: El reino de León ... II: Ordenamiento jurídico del reino (León 1992), S. 7–114, bes. 50 ff., der einem Datierungsversuch von Luciano Serrano (El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII, I, [Madrid 1935], S. 300–311) folgt und das Konzil ins Jahr 1081 legt. Schwierigkeiten bereitet in diesem Zusammenhang eine nur kopial überlieferte Immunitätsurkunde Alfons' VI., die dieser am 8. Mai 1080 zugunsten des Klosters Sahagún ausgestellt hat und deren umfangreiche Unterschriftenliste auf die Abhaltung einer großen Reichsversammlung hinzudeuten scheint (ed. M. Herrero de la Fuente, Colección diplomática del monasterio de Sahagún [857–1230], III [1073–1109], León 1988, S. 68–70, Nr. 781). In dieser Unterschriftenliste taucht ein *Petrus Conimbriensis ecclesie episcopus conf.* auf. B. F. Reilly, The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI 1065–1109 (Princeton, N.J. 1988; span. Übers. u. d. T.: ›El Reino de León y Castilla bajo el Rey Alfonso VI 1065–1109‹ [Salamanca 1989]), S. 111 f. hält diese Urkunde aufgrund ihrer Sprache und Orthographie für »a twelfth-century reworking« (S. 111, Anm. 66). Er datiert sie schließlich (S. 112) auf die Zeit zwischen 1110–1120 und akzeptiert sie trotz mancher seltsamer inneren Merkmale – darunter den Datierungszusatz: *Anno dominice Incarnationis millesimo octogesimo, indiccione quarta, anno octauo Gregorii septimi pape* – als authentisch. Für ihn ist der besagte Bischof Petrus niemand anderer als der Bischof Pedro von Braga und *Conimbriensis* ein Irrtum des Schreibers im 12. Jahrhundert (vgl. auch Reilly, Alfonso VI, S. 237, Anm. 23). Demgegenüber vermutete seinerzeit Vasconcelos, A catedral de Santa Maria (wie Anm. 17), S. 128–131, dessen Ausführungen Reilly augenscheinlich unbekannt geblieben sind, einen Fehler des Kopisten bei der Auflösung der Abbreviatur für den Bischofsnamen oder einen Schreibfehler im verlorenen Original und schlug vor, anstelle von *Petrus* einfach *Paternus* zu lesen, ohne auf die diplomatischen Besonderheiten der Urkunde einzugehen. Vor dem Hintergrund der Entwicklung in Coïmbra scheint es indes nicht abwegig, in diesem Petrus den abgelehnten Kandidaten Alfons' VI. zu vermuten. – Neben dem zusammenfassenden und sich an einen breiteren Leserkreis wendenden Werk von C. Estepa Díez, El Reinado de Alfonso VI (Madrid 1985) ist zur Regierung Alfons VI. nun v. a. die auf breiter, wenn auch nicht immer gemeisterter dokumentarischer Basis erstellte Studie von Reilly, Alfonso VI (s. o.) heranzuziehen, der gleichfalls eine Studie zur königlichen Kanzlei dieser Epoche vorlegte, ohne einen befriedigenden Standard zu erreichen: B. F. Reilly, The Chancery of Alfonso VI of León-Castile (1065–1109), in: Santiago, Saint-Denis, and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080, ed. by B. F. Reilly (New York 1985), S. 1–40. Daneben sind zu beachten die auf Kongreßakten beruhenden: Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 20–26 Mayo 1985), I–IV (Toledo 1987–1990).

28 Dies wissen wir nur aus der *Narratio* einer Urkunde von 1086 April 13 (PMH. DC I, S. 392–393, Nr. 657), die leider in manchen Punkten Interpolationen aufweist, doch ist an der Tatsache der Anwerbung Paternos nicht zu zweifeln. Vgl. P. David, Regula Sancti Augustini, á propos d'une fausse charte de fondation du chapitre de Coimbre, in: Revista Portuguesa de História 3 (1947), S. 27–39; Ders., Études Historiques (wie Anm. 20), S. 427 f.; T. de Sousa Soares, Observação paleográfica ao diploma de 1086, in: Revista Portuguesa de História 3 (1947), S. 40–42; G. Pradalié, Les faux de la cathédrale et la crise à Coïmbre au début du XII^{e} siècle, in: Mélanges de la Casa de Velázquez 10 (1974), S. 77–98; Reilly, Alfonso VI (wie Anm. 27), S. 144, 237. Der früheste sichere Nachweis der Anwesenheit Paternos ist seine

trauen nicht enttäuschen und in den kommenden Jahren die mozarabische Kirchenorganisation ausbauen. Soweit man es aus den interpolierten Urkunden aus der Frühzeit der Kathedrale von Coïmbra mit aller gebotenen Vorsicht erschließen kann, war er an der Gründung einer Domschule als geistigem Zentrum alter Glaubensformen und Riten beteiligt, reformierte er das Kapitel in seinem Sinn, blieb er aber andererseits königsfern[29]. Welche Bedeutung ein konformer Bischof für die Erhaltung und den Ausbau der mozarabischen Machtstrukturen in Coïmbra haben mußte, braucht nicht eigens betont zu werden. Genausowenig kann man bezweifeln, daß hier ein künftiger Gegensatz zur Königsgewalt vorgezeichnet war. Es dürfte jedenfalls kaum ein Zufall gewesen sein, daß Sisnando zeitweise im Umkreis des *Cid* anzutreffen war[30] und mit diesem als Urteiler in Streitfällen auftrat[31].

Wie vorteilhaft andererseits enge Kontakte zu den unter arabischer Herrschaft lebenden Religionsgruppen sein konnten, sollte Alfons VI. bei der endgültigen Eroberung von Toledo erfahren. Als er die Stadt nach mehreren Versuchen im Mai 1085 endlich einnehmen konnte, glückte dies nicht allein durch die Unterstützung sympathisierender muslimischer Kreise, sondern auch durch die Mithilfe der mozarabischen Bevölkerung, die vielleicht in entscheidender Weise von Sisnando Davídiz beeinflußt wurde[32]. Wie in Coïmbra traf die *Reconquista* hier auf Formen der *Convivencia*, durch die die drei Religionsgruppen ihre kulturellen Eigenarten bewahrt und sogar in einem gewissen Rahmen innerhalb des eigenen Bereichs ihre rechtliche Handlungsfähigkeit erhalten hatten, ja man befand sich nun, wie Jean Gautier Dalché hervorgehoben hat, zum ersten Mal im Besitz einer muslimischen Hauptstadt, deren organisatorische und institutionelle Gliederung noch weitgehend intakt war[33]. Neben der westgotischen Liturgie auf religiösem setzte in diesem Lebensbereich der »Liber Iudiciorum« für die Mozaraber nach wie vor auf gewohnheitsrechtlichem Gebiet die Normen[34].

Was konnte näher liegen, als den *Alvazil* von Coïmbra in gleicher Funktion in Toledo einzusetzen und seine offenkundigen Einwirkungsmöglichkeiten zu nutzen, um den Eintritt der mozarabischen, jüdischen und muslimischen Schichten in eine neue Herrschaft zu erleichtern. Gleichzeitig wurde damit der Auffassung Papst Gregors VII. Genüge getan, kein Jude dürfe über Christen herrschen, denn die sonst noch in Frage kommenden einheimischen fähigen Verwaltungsträger waren jüdischer Herkunft[35]. Es überrascht nicht, daß Sisnando

---

Erwähnung in einer Urkunde von 1078 Nov. 20 (PMH. DC I, S. 340–341, Nr. 560). Paternos Bruder Lupus erscheint als *Lupus frater episcopi domni Paterni conf.* in einer Urkunde von 1080 April 25 (PMH. DC I, S. 350–351, Nr. 581). Vgl. auch E. Bayerri Bertomeu, Historia de Tortosa y su Comarca, VI (Tortosa 1955), S. 758f., der das Verschwinden Bischof Paternos konstatiert, aber nichts über seinen weiteren Verbleib weiß. Die Bereitschaft Paternos, nach Coïmbra überzuwechseln, erklärt sich vielleicht aus der Tatsache, daß der Bischofssitz von Tortosa zu dieser Zeit durch den ständigen arabischen Druck entvölkert worden war, wie eine Urkunde Graf Raimund Berengars III. von Barcelona von 1097 Mai 6 nahelegt (Druck in: M. Risco, España Sagrada, XLII [Madrid ^{2}1859], S. 279–282): *Et quia clerus et populus fidelis a principali ecclesia Tortuosae, quae dudum episcopatus fuit, deesse cognoscitur propter destructionem et oppressionem paganorum* (ebd., S. 281).

29 Vgl. dazu außer den in der vorherigen Anm. zitierten und den weiteren bei Pradalié, Les faux (wie Anm. 28), analysierten Urkunden noch jenen Eintrag im Obituar der Kathedrale von Coïmbra, der zu Paterno feststellt: ... *qui dedit huic ecclesie librum Augustini De Ciuitate Dei et Librum Chronicarum cum Ethimologiis Isidori et librum canonicum arabice scriptum et alios libros Spalenses et duo strolabia et unam fistulam argenteam et* ... (ed. P. David, T. de Sousa Soares, Liber Anniversariorum Ecclesiae Cathedralis Colimbriensis [Livro das Kalendas], II, [Coimbra 1948], S. 122; vgl. A. Moreira de Sá, Primórdios da Cultura Portuguesa, in: Arquivos de História da Cultura Portuguesa I/1, [1966], S. 15, Nr. 3).

30 Vgl. die Urkunden von 1075 März 14, März 26 und März 27 bei Menéndez Pidal, La España del Cid (wie Anm. 14), II, S. 848–853 und S. García Larragueta, Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo (Oviedo 1962), S. 214–221, Nr. 72–73. Zusammen mit dem Cid taucht Sisnando Davídiz in einer Sammelbestätigung Alfons' VI. auf, in der Besitzungen der Kirche von Oviedo bekräftigt werden, doch ist der zeitliche Ansatz kaum zu halten. García Larragueta, Colección, S. 312–319, Nr. 117; F. J. Fernández Conde, El Libro de los Testamentos de la Catedral de Oviedo (Roma 1971), S. 333–342, Nr. LXXVI (beide zu [1100]).

31 Vgl. García Larragueta, Colección (wie Anm. 30), S. 222–225, Nr. 74 zu 1075; Fernández Conde, Libro de los Testamentos (wie Anm. 30), S. 263–266, Nr. XLIV zu 1075 März 26; R. A. Fletcher, The Quest for El Cid (London 1989), S. 120.

32 Zu den Vorgängen um die Einnahme Toledos s. außer E. Lévi-Provençal, Alphonse VI y la prise de Tolède, in: Hespéris 12 (1931), S. 34–49 und der nachgerade klassischen Studie von R. Menéndez Pidal, »Adefonsus, imperator toletanus, magnificus triumphator«, in: Boletín de la Real Academia de la Historia 100 (1932), S. 513–538 noch J. F. Rivera Recio, La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086–1208), I (Roma 1966), S. 17ff.; J. González, Repoblación de Castilla la Nueva, I (Madrid 1975), S. 69ff.; J. Porres Martín-Cleto, Historia de Ṭulayṭula (711–1085) (Toledo 1985), S. 75ff. (der die Ereignisse aus arabischer Sicht einschätzt); Reilly, Alfonso VI (wie Anm. 27), S. 161–184 sowie J. Miranda Calvo, La Reconquista de Toledo por Alfonso VI (Toledo 1980); R. Izquierdo Benito, Reconquista y repoblación de la tierra toledana (Toledo 1983); Ders., Alfonso VI y la toma de Toledo (Toledo 1986). Die Hilfe durch die Mozaraber und die Einflußnahme des Sisnando Davídiz wurden herausgearbeitet in der bereits zit. Studie von Menéndez Pidal, García Gómez, El conde mozárabe Sisnando (wie Anm. 20). Menéndez Pidal rückte damit von seiner Darstellung in »La España del Cid« (wie Anm. 14, I, S. 303ff.) ab, wo er ursprünglich nur von der Mithilfe einer muslimischen Opposition innerhalb der Stadt ausgegangen war. Die mozarabische Komponente bei den Vorgängen um Toledo unterstreicht neuerdings auch J. Miranda Calvo, Reflexiones militares sobre la conquista de Toledo por Alfonso VI, in: Estudios sobre Alfonso VI (wie Anm. 27), I, S. 251–294, der gar in ahistorischer Weise von einer »permanente acción quintacolumnista de la minoría mozárabe toledana« spricht (S. 278). Wenig aufschlußreich in dieser Hinsicht ist die Schilderung der Einnahme Toledos bei Rodrigo Jiménez de Rada (Roderici Ximenii de Rada Historia, ed. Fernández Valverde [wie Anm. 20], S. 203ff.), der allerdings den Ereignissen auch sehr fern steht. Uneinigkeit herrscht über die Frage, wie stark die mozarabische Bevölkerungsschicht war und wie sie sich nach der Eroberung entwickelte. Vgl. dazu J. González, Repoblación de Toledo, in: Estudios sobre Alfonso VI (wie Anm. 27), I, S. 99–113 und Molénat, Quartiers (wie Anm. 34).

33 J. Gautier Dalché, Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX–XIII) (Madrid 1979), S. 107ff.

34 Vgl. R. Gonzálvez, The Persistence of the Mozarabic Liturgy in Toledo after A. D. 1080, in: B. F. Reilly (ed.), Santiago ... (wie Anm. 27), S. 157–185; S. Prous Zaragoza, La Iglesia de Toledo, 1085–1247, in: En la España Medieval IV/2 (Madrid 1984), S. 833–863. Zur Situation der Mozaraber in Toledo s. neben dem u. Anm. 39 zitierten Standardwerk von González Palencia noch J. González, Los mozárabes toledanos desde el siglo XI hasta el Cardenal Cisneros, in: Historia Mozárabe (wie Anm. 15), S. 79–90, F. de Sales Córdoba-Sánchez Bretaño, Los mozárabes de Toledo (Toledo 1985) und J.-P. Molénat, Quartiers et communautés à Tolède (XII^{e}-XV^{e} siècles), in: En la España Medieval 12 (1989), S. 163–189. Zur Rechtswirklichkeit in Toledo s. C. Rodríguez-Arango Díaz, El Derecho de Toledo (Toledo 1984); zum Fortleben des *Liber Iudiciorum* allg. A. Iglesia Ferreirós, La creación del Derecho. Una historia del Derecho español. Lecciones, II (Barcelona 1989), S. 35ff.; M. C. Díaz y Díaz, La Lex Visigothorum y sus manuscritos. Un ensayo de reinterpretación, in: Anuario de Historia del Derecho Español 46 (1976), S. 163–224, der für Toledo eine bedeutende handschriftliche Tradition bis ins 14. Jahrhundert nachweist, und neuestens J. Sánchez-Arcilla Bernal, El derecho especial de los Fueros del reino de León (1017–1229), in: El reino de León en la alta edad media, II: Ordenamiento jurídico del reino (León 1992), S. 185–380, bes. 226ff., 235ff.

35 Darauf deutet schon das Protokoll der römischen Fastensynode vom 19. Nov. 1078 hin, in dem als Kapitel XXII aufgeführt ist: *De iudeis non preponendis christianis* (Das Register Gregors VII., ed. E. Caspar [MGH. Epp. sel. 2, Berlin ^{2}1955], S. 401). Eindeutig äußerte sich Gregor VII. dann in einem Schreiben an Alfons VI. von 1081: ...*dilectionem tuam monemus, ut in terra tua Iudeos Christianis*

Davídiz in der Umgebung von Toledo offensichtlich reiche Güter sein Eigen nennen konnte oder erhielt[36]. Anders als in Coïmbra sollte die Phase harmonischen Miteinanders letztlich trotz aller anfänglichen Zusicherungen nur ein Übergang sein, dessen Endpunkt eindeutig mit der Wahl des Cluniacensers Bernhard zum Erzbischof, der Umwidmung der Toledaner *Mesquita* in eine Kathedrale, ihrer Dotierung durch den König und der Unterwerfung aller städtischen Klöster unter die Jurisdiktionsgewalt des neuen Erzbischofs erreicht war[37]. Gleichzeitig wurde Sisnando Davídiz, der zu einer Politik der Mäßigung geraten hatte, durch den Grafen Pedro Ansúrez ersetzt, der zu den Befürwortern des harten Kurses gegenüber den

---

dominari vel supra eos potestatem exercere ulterius nullatenus sinas. Quid enim est Iudeis Christianos supponere atque hos illorum iudicio subicere, nisi ecclesiam Dei opprimere et Satane synagogam exaltare, et dum inimicis Christi velis placere, ipsum Christum contemnere? (Ph. Jaffé (Hg.), Regesta pontificum Romanorum…, Berlin 1851, S. Löwenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald (Bearb.), Leipzig ^{2}1885–1888, Nr. 5205 [weiter JL]; Register Gregors VII., ed. Caspar, S. 569–572 [das Zitat auf S. 571] = D. Mansilla, La documentación pontificia hasta Inocencio III [965–1216] [Roma 1955], S. 36–39, Nr. 22; nur bruchstückhaft bei S. Simonsohn, The Apostolic See and the Jews. Documents: 492–1404 [Toronto 1988], S. 38f., Nr. 40). Siehe B. Blumenkranz, Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430–1096 (Paris 1960), S. 184; Ders., Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme (Paris–La Haye 1963), S. 276f., Nr. 238 (mit der älteren Lit.); E. A. Synan, The Popes and the Jews in the Middle Ages (New York 1965), S. 65, 185. Vgl. zu diesem Problemkreis zuletzt noch H. E. Kassis, Muslim Revival in Spain in the fifth/eleventh Century. Causes and Ramifications, in: Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients 67 (1990), S. 78–110, hier 96f.; Suárez Fernández, Toledo, 1085: Un cambio para la convivencia (wie Anm. 15), S. 162f. Zur Einstellung Gregors VII. zu den Verhältnissen in Spanien s. L. de la Calzada, La proyección del pensamiento de Gregorio VII en los reinos de Castilla y León, in: Studi Gregoriani 3 (1948), S. 1–87; B. Llorca, Derechos de la Santa Sede sobre España. El pensamiento de Gregorio VII, in: Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII (Miscellanea Historiae Pontificiae, XVIII, n. 53, Roma 1954), S. 79–105; Historia de la Iglesia en España (dir. por R. García-Villoslada), II–1.º: La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV, dir. por J. Fernández Conde (Madrid 1982), S. 149–337; A. García y García, Reforma gregoriana e idea de la »Militia Sancti Petri« en los reinos ibéricos, in: Studi Gregoriani 13 (1989), S. 241–262.

[36] J. A. García Luján, Privilegios Reales de la Catedral de Toledo (1086–1462), II: Colección Diplomática (Granada 1982), S. 27–29, Nr. 5 zu 1115 März 13; S. 33–34, Nr. 7 zu 1118 Nov. 20; F. J. Hernández, Los Cartularios de Toledo. Catálogo documental (Madrid 1985), S. 21f., Nr. 18; S. 23f., Nr. 20; S. 87f., Nr. 88 zu 1125/1152; H. Grassotti, Una »convenientia« prestimonial entre un arzobispo y el Emperador, in: Cuadernos de Historia de España 51–52 (1970), S. 5–23, dort 20–21, Nr. I (auch in: Dies., Miscelánea de estudios sobre instituciones castellano-leonesas [Bilbao 1978], S. 373–389, dort 386–387, Nr. I). Rivera Recio, La Iglesia de Toledo (wie Anm. 32), II (Toledo 1976), S. 56 mit Anm. 12, meint, in den Urkunden von 1115 und 1118 sei ein Bruder des *Alvazil* Sisnando Davídiz mit Namen Juan Pérez erwähnt. Dieser Irrtum beruht auf einem Lesefehler. Statt richtig: *uineam illam que fuit Iohannis, fratris Petri Aluazil* entzifferte Rivera Recio: *uineam illam que fuit Iohannis Petri, fratris Aluazil.*

[37] García Luján, Privilegios Reales (wie Anm. 36), S. 15–20, Nr. 1; Hernández, Los Cartularios de Toledo (wie Anm. 36), S. 5–8, Nr. 2; J. M. Fernández Catón, Documentos del Archivo de la Catedral de Toledo en escritura visigótica, in: Estudios sobre Alfonso VI (wie Anm. 27), III, S. 81–87, Nr. 1 zu 1086 Dez. 18. In dieser Urkunde, die allerdings höchstwahrscheinlich Interpolationen späterer Zeit aufweist (vgl. Fletcher, Reconquest [wie Anm. 3], S. 39; Reilly, Alfonso VI [wie Anm. 27], S. 191 Anm. 13; ohne Bedenken Fernández Catón, Documentos [s. o.], S. 70–72, der die Kanzleimäßigkeit betont und S. 100f. ein völlig unzureichendes, stark verkleinertes Faksimile abbildet, wohingegen schon J. F. Rivera Recio, Privilegios reales y viejos documentos de Toledo, Madrid 1963 ein wesentlich besseres Faksimile vorlegte), erscheint Sisnando Davídiz als *Sisnandus, Conimbriensis consul, conf.* Vgl. auch allg. Roderici Ximenii de Rada Historia, ed. Fernández Valverde (wie Anm. 20), S. 205–207.

Taifenreichen gehörte und dessen Tochter mit Alvar Fáñez, dem ins Auge gefaßten Verwalter von *al-Andalus*, verheiratet war[38]. Es verwundert wenig, daß Alvar Fáñez wiederum 1099 zum ersten Mal in einer Urkunde als *al-qā'id (Alcalde)* von Toledo auftaucht[39]. Obwohl noch lange mozarabische Amtsträger innerhalb der Stadt nachzuweisen sind, die die Selbstverwaltung der Gemeinde sicherstellten, kann von einer Beibehaltung, einem Ausbau oder gar von einer Eigenständigkeit solcher Strukturen nicht mehr die Rede sein, wenn auch bis ins 14. Jahrhundert zwei *Alcalden* an der Spitze der Gemeinde stehen sollten, von denen der eine nach dem »Fuero Juzgo«, der andere nach dem kastilischen Recht urteilte[40]. Ebenso wie im Fall der Juden und Mudéjares wurden die Rechte der Mozaraber durch den König mittels eines Fuero *ad totos Muztarabes de Toleto*[41] verbrieft, doch waren sie auf diese Weise wieder Schutzbefohlene. Zwar sollten sich die Bestimmungen des Fuero zum Teil als so vorteilhaft erweisen, daß sie theoretisch den Aufstieg in den Stand der *Caballeros* ermöglichten, indes hatten die bedeutenderen Vertreter der Oberschicht einen vergleichbaren Status bereits zuvor genossen und sollten die ungünstigen wirtschaftlichen Entwicklungen, die aus der Ansiedlung und Belohnung der Eroberer erwuchsen, eher einen sozialen Abstieg der ansässigen Bevölkerungsgruppen nach sich ziehen[42]. Ohne die mozarabischen Strukturen gewaltsam zu zerschlagen, hatte Alfons VI. im Fall Toledos die Weichen anders gestellt und betrieb die Herrschaftssicherung durch die Ansiedlung von *francigenae (francos)*[43]. Besonders deutlich wurde dies durch die Unterwerfung der städtischen Konvente unter die Aufsicht des landfremden Bischofs, denn dort befanden sich Zentren mozarabischen Kultes und dort konnte Besitz angebunden werden. Einer ähnlichen Entwicklung wie in Coïmbra hatte der König nach Ausnutzung aller Vorteile einen Riegel vorgeschoben und anstelle der Fortdauer einer *Convivencia* unter christlicher Oberhoheit, die das Eigenleben und die Besitzrechte der mozarabischen Schicht respektiert hätte, einer fortschreitenden Assimilierung durch Anpassung den Vorzug gegeben, die nur durch die Zuwanderung weiterer Mozaraber aus Andalusien um die Mitte des 12. Jahrhunderts verzögert wurde[44].

---

[38] Vgl. MacKay, Benaboud, Alfonso VI (wie Anm. 14), S. 100f. Zu Pedro Ansúrez und seiner Familie, die aus dem mächtigen Geschlecht der Beni-Gómez hervorgegangen ist, vgl. v. a. J. Rodríguez Fernández, Pedro Ansúrez (León 1966); J. González, Historia de Palencia I: Edades Antigua y Media (Palencia 1984), S. 164f., 178–182; Reilly, Alfonso VI (wie Anm. 27), S. 65ff., 138f., 306ff., 319ff., 330ff.; Ders., The Kingdom of León-Castilla Under Queen Urraca 1109–1126 (Princeton, N.J. 1982) pass. und neuestens J. García Pelegrín, Studien zum Hochadel der Königreiche León und Kastilien im Hochmittelalter (Münster i. W. 1991), S. 34ff., bes. 45f.

[39] Cartulaire de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille, ed. M. Guérard, II (Paris 1857), S. 186–190, Nr. 829 (*Albaro Haniz, al chaid, confirmo*). Zur Datierung auf 1099 vgl. R. Pinto de Azevedo, Observações de diplomática, in: Revista Portuguesa de História 12 (1969), S. 128–140; Reilly, Alfonso VI (wie Anm. 27), S. 261 mit Anm. 4; 293.

[40] Vgl. dazu A. González Palencia, Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII. Volumen preliminar (Madrid 1930), S. 117ff.; R. Pastor de Togneri, Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, Siglos XI–XIII (Barcelona 1975), S. 114ff.; Gonzálvez, Persistence (wie Anm. 34), S. 167ff.; Molénat, Quartiers (wie Anm. 34), S. 181f.; M. L. Alonso, La perduración del Fuero Juzgo y el derecho de los Castellanos de Toledo, in: Anuario de Historia del Derecho Español 48 (1978), S. 335–377, bes. 342ff.

[41] Zur Form *Muztarabes* vgl. Molénat, Quartiers (wie Anm. 34), S. 181, Anm. 88.

[42] Der beste Druck des Fuero findet sich bei A. García-Gallo, Los Fueros de Toledo, in: Anuario de Historia del Derecho Español 45 (1975), S. 341–488, dort 459–461, Nr. 1. Vgl. García-Gallo, ebd., S. 345–350, 419–427; Gonzálvez, Persistence (wie Anm. 34), S. 172–175; Prous Zaragoza, La Iglesia de Toledo (wie Anm. 34), S. 836f.; R. Izquierdo Benito, Los privilegios reales de Toledo en la Edad Media, in: En la España Medieval 13 (1990), S. 233–251, bes. 236ff. Kritische Vorbehalte gegenüber dieser Urkunde aufgrund diplomatischer Kriterien meldete Reilly, Chancery (wie Anm. 27), S. 16, 35, Anm. 106 an. Zu den Toledaner Fueros insgesamt s. auch A. M.ª Barrero García, M.ª Luz Alonso Martín, Textos de derecho local español en la edad media. Catálogo de Fueros y Costums Municipales (Madrid 1989), S. 435–438. Pastor de Togneri, Del Islam al Cristianismo (wie Anm. 40), S. 104ff., 162–164 stellt heraus, daß letztlich die Toledaner Kirche und einige Reiche Nutznießer des Abstiegs der Mozaraber waren, als sie deren Besitztümer erwarben.

Stellt man sich die Frage, welche Voraussetzungen in Toledo anders waren als in Coïmbra, dann darf die Antwort angesichts der zahlreichen Regierungskrisen Alfons VI. nicht in der Feststellung bestehen, der kastilisch-leonesische Adel sei berechenbarer gewesen als der portugiesische. Eine beschleunigende Rolle spielte gewiß die Verhärtung der religiösen Fronten nach dem ersten Ansturm der Almoraviden und der Ende Oktober 1086 erlittenen schweren Niederlage von az-Zallāqa, doch müßte in diesem Fall von einer allzu kurzfristigen Planung ausgegangen werden, da die Weihe des Toledaner Erzbischofs bereits am 6. November stattfand[45]. Blicken wir allerdings auf den allgemeinen kirchenpolitischen Hintergrund in den christlichen Reichen auf der Iberischen Halbinsel, dann hatte sich dort zwischen 1064 und 1085 ein tiefgreifender Wandel vollzogen: Durch die Übernahme des fränkisch-römischen Ritus, der an die Stelle der westgotisch-mozarabischen Liturgie trat, war der Anschluß an die römische Kirche und das Papsttum hergestellt worden[46]. Hatte im Falle Kastiliens eine erste

---

[43] Die *Francigenae*, die auch in der *Historia Compostellana* eine beachtliche Rolle spielen (ed. E. Falque, Historia Compostellana = CChr. CM 70, 1988), erhielten in Toledo einen speziellen *Fuero* (*de los Francos*), der bereits vor demjenigen für die Mozaraber ausgestellt worden sein muß, obwohl nur die Bestätigung von 1136 erhalten ist (ed. García-Gallo, Los Fueros de Toledo [wie Anm. 42], S. 467–468, Nr. 6; vgl. dazu García-Gallo, ebd., S. 412, 427–430; Gonzálvez, Persistence [wie Anm. 34], S. 171 f.; Prous Zaragoza, La Iglesia de Toledo [wie Anm. 34], S. 837; zurückhaltender Molénat, Quartiers [wie Anm. 34], S. 178). Allg. zum Anwachsen des »französischen« Einflusses in Kastilien-León s. B. F. Reilly, Santiago and Saint-Denis: The French Presence in Eleventh-Century Spain, in: Catholic Historical Review 54 (1968), S. 467–483. Für die Juden von Toledo hingegen ist kein eigener Fuero überliefert, doch genossen sie ebenfalls einen gleichwertigen Schutz, der am 31. März 1090 durch Alfons VI. in einer für das gesamte Reich gültigen Gesetzgebung festgeschrieben worden sein soll. Vgl. Suárez Fernández, Toledo, 1085: un cambio para la convivencia (wie Anm. 15), S. 162 f.; Ders., Judíos españoles en la edad media (Madrid 1980), S. 63 f. Indes ist bereits für das Jahr 1108 die erste Judenverfolgung in Toledo überliefert. Siehe Pastor de Togneri, Del Islam al Cristianismo (wie Anm. 40), S. 117; P. León Tello, Judíos de Toledo, I (Madrid 1979), S. 30.

[44] Vgl. dazu außer Prous Zaragoza, La Iglesia de Toledo (wie Anm. 34), und Molénat, Quartiers (wie Anm. 34), S. 183 f. v. a. R. Pastor de Togneri, Del Islam al Cristianismo (wie Anm. 40), pass. sowie Dies., Problemas de la asimilación de una minoría: Los mozárabes de Toledo, in: Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval (Barcelona 1973), S. 197–268. Nicht zur Verfügung stand mir leider: Tolède, XII^{e}-XIII^{e} siècle: Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance, dir. par L. Cardaillac (Paris 1991).

[45] Reilly, Alfonso VI (wie Anm. 27), S. 190.

[46] Zur Einführung des römischen Ritus auf der Iberischen Halbinsel vgl. neuerdings D. Mansilla, El Reino de Castilla y el Papado en tiempos de Alfonso VI, in: Estudios sobre Alfonso VI (wie Anm. 27), I, S. 31–82, dessen Wertungen ich jedoch nicht immer zu folgen vermag, und die Beiträge des bereits erwähnten Sammelbandes: Santiago ... (wie Anm. 27). Nach wie vor beachtenswert sind die Studien von P. Kehr, Wie und wann wurde das Reich Aragón ein Lehen der römischen Kirche?, in: Sbb. Akad. Berlin,

Legationsreise des Kardinals Hugo Candidus 1065 noch keine direkte Wirkung gezeigt, so sollten weitere Gesandtschaften und Kontakte den Boden bereiten, bis das »Chronicon Burgense« zum Jahr 1078 melden konnte: *intravit Romana lex in Hispania*[47]. Bereits 1080 mußten ernsthafte Schwierigkeiten, die bei der Verbreitung des neuen Ritus aufgetreten waren, auf einem Legatenkonzil in Burgos behandelt werden[48], und wir haben anfangs gehört, daß die Kirche von Coïmbra bei dieser Gelegenheit massivere Eingriffe abwehren konnte.

Welche politische Bedeutung der Rituswechsel für Alfons VI. gewinnen konnte, läßt sich erahnen, wenn man die Folgen jener Bestimmungen bedenkt, die 1080 eingeschärft wurden und dazu dienten, die Normen der Kirchenreform auch im Bereich des Erbrechts der Kleriker sowie ihrer fortan in der Regel als illegitim und unfähig zur Bekleidung von weltlichen und geistlichen Ämtern geltenden Nachkommen durchzusetzen[49]. Wurden diese Bestimmungen befolgt – und, davon ist auszugehen, zusätzlich alle weiteren, die sich aus der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts ergaben – konnten Klöster und vergleichbare Institutionen nicht mehr wie bisher als Organisationskern weltlicher Machtausübung genutzt werden. Die Durchsetzung des Rituswechsels mußte folglich jenen Adel aus seinen angestammten Positionen verdrängen, der sich solcher Strukturen bediente, und konnte dem Königtum über die Unterstützung der päpstlichen Forderungen nur Machtzuwachs bringen, da es für den Hof angesichts seiner Beziehungen zur Kirche am ehesten möglich war, das entstehende Vakuum in seinem Sinne zu füllen. Die streng hierarchische Ausrichtung der römischen Kirchenordnung mußte zudem eine solche Verbindung zwischen Königtum und Kirche doppelt verlockend erscheinen lassen. Alfons VI. suchte in Fortführung der von seinem Vater angeknüpften Beziehungen das Bündnis mit Cluny, das durch seine direkte Bindung an den Heiligen Stuhl und seine Ablehnung bischöflicher Eingriffsmöglichkeiten besonders geeignet war, stand gewiß hinter der von Papst Gregor VII. erklärten Absicht, die Benediktinerabtei Sahagún zu einem spanischen Cluny zu machen, und nutzte cluniacensische Mönche als potentielle

---

Phil.-Hist. Kl., 1928, Nr. XVIII (Berlin 1928), S. 196–223; David, Études Historiques (wie Anm. 20), S. 341 ff. sowie A. Ubieto Arteta, La introducción del rito romano en Aragón y Navarra, in: Hispania Sacra 1 (1948), S. 299–324.

[47] Chronicon Burgense y de Cardeña, in: H. Flórez, España Sagrada XXIII (Madrid 1765), S. 309, 372. Vgl. Mansilla, El Reino de Castilla (wie Anm. 46), S. 51.

[48] Vgl. Mansilla, El Reino de Castilla (wie Anm. 46), S. 55–58; F. Fita, El monasterio toledano de San Servando en la segunda mitad del siglo XI. Estudio crítico, in: Boletín de la Real Academia de la Historia 49 (1906), S. 280–331; Ders., El Concilio nacional de Burgos (wie Anm. 27), S. 337–384. Zur Entwicklung des kastilischen Episkopats in dieser Zeit und zu den komplexen kirchenpolitischen Hintergründen vgl. neben O. Engels, Papsttum, Reconquista und spanisches Landeskonzil im Hochmittelalter, in: Ders., Reconquista und Landesherrschaft (wie Anm. 3), S. 327–386 v. a. G. Martínez Díez, Los obispados de la Castilla condal hasta la consolidación del obispado de Oca en Burgos en el concilio de Husillos (1088), in: Burgense 25 (1984), S. 437–514.

[49] Vgl. Mansilla, El Reino de Castilla (wie Anm. 46), S. 57 f., dessen Grundaussage man trotz Irrtümern in Einzelheiten folgen kann. Papst Paschalis II. gewährte den Kardinälen der Kirche von Santiago de Compostela mit Bezug auf die Änderung der Zustände seit 1080 als besonderes Privileg: *Si qui sane ante Romane legis susceptionem secundum communem patrie consuetudinem coniugia contraxerunt, natos ex eis filios nec a seculari nec ab ecclesiastica dignitate reppellimus* (JL 5881; Historia Compostellana, ed. Falque [wie Anm. 43], S. 30). Zu den Möglichkeiten päpstlicher Dispensgewalt in solchen Fällen s. B. Schimmelpfennig, Zölibat und Lage der »Priestersöhne« vom 11. bis 14. Jahrhundert, in: HZ 227 (1978), S. 1–44, bes. 16 ff., 36 f.

Kandidaten für die Besetzung von Bistümern[50]. Auf dieser Grundlage baute der König ein neues personelles Beziehungsgeflecht auf, dem er schon 1079 ein verwandtschaftliches Rückgrat hatte geben können, als er mit Konstanze, der Tochter des Herzogs Robert von Burgund, eine Nichte des Abtes Hugo von Cluny heiratete[51]. Mit Konstanze waren burgundische Cluniacenser nach Kastilien-León gekommen, darunter der spätere Erzbischof Bernhard von Toledo, den Alfons VI. als *pater meus spiritualis* bezeichnen sollte[52]. Durch dieses Beziehungsgeflecht, das auf die Bedürfnisse der Königsgewalt zugeschnitten war und bezeichnenderweise jurisdiktionell nicht der Kongregation von Cluny angeschlossen wurde, hatte Alfons VI. die Möglichkeit, gerade jene Organisationsstrukturen in den Griff zu bekommen, die dem ansässigen oder dem eindringenden Adel eine herrschaftliche Durchdringung auf

---

[50] Im Libertasprivileg für Sahagún von 1083 (JL 5263) wird bei der Aufnahme der Abtei in den päpstlichen Schutz offen dargelegt, *ut sicut illut (sc. Cluny) in Gallia ita istud (sc. Sahagún) in Ispania libertatis prerogatiua clarescat et quod oppitulante Deo consimile erit in religione, par etiam sit apostolice sedis confirmatione* (ed. L. Santifaller, Quellen und Forschungen zum Urkunden- und Kanzleiwesen Papst Gregors VII., I. Teil [Città del Vaticano 1957], S. 243–246, Nr. 209 und Tafel XXII sowie neuestens M. Herrero de la Fuente, Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún, III [León 1988], S. 102–105, Nr. 809, ohne daß dieselbe die Edition Santifallers kennt). Zur Verbreitung Clunys auf der Iberischen Halbinsel und zu den Vorgängen um Sahagún s. P. Segl, Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Cluniacenserklöster in Kastilien-León vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts (Kallmünz, Opf. 1974), bes. S. 93ff.; Ch. J. Bishko, Studies in Medieval Spanish Frontier History (London 1980), Nr. II; Ders., Spanish and Portuguese Monastic History 600–1300 (London 1984), Nr. VII–XIII und für den portugiesischen Raum J. Mattoso, Le Monachisme ibérique et Cluny. Les monastères du diocèse de Porto de l'an mille [sic] à 1200 (Louvain 1968); Ders., Religião e cultura na idade média portuguesa (Lisboa 1982). Zu jenen cluniacensischen Bischöfen, die aus Burgund und Frankreich nach Toledo und über diese »Schaltzentrale« auf spanische Bischofssitze gelangt sind, vgl. außer B. F. Reilly, On getting to be a bishop in León-Castile: the »emperor« Alfonso VII and the post-Gregorian church, in: Studies in Medieval and Renaissance History. N.S. 1 (1978), S. 35–68 jetzt Ch. J. Bishko, The Abbey of Santa María de Batres and the Cluniac Presence at Toledo from Alfonso VI to Alfonso VII, in: Estudios sobre Alfonso VI (wie Anm. 27), I, S. 187–218. Neben Bernhard von Toledo sowie seinen Nachfolgern Raimund und Cerebruno waren die prominentesten Vertreter dieser Gruppe bis zur Mitte des Jahrhunderts Gerald von Braga, Mauritius von Coïmbra (dann Braga), Pedro von Osma, Bertrand von Osma, Bernhard von Sigüenza, Pedro von Segovia, Pedro von Palencia, Hieronymus von Valencia (dann Salamanca), Berengar von Salamanca.

[51] Zu Konstanze, Schwester des Herzogs Odo von Burgund, und Hugo v. Cluny vgl. Segl, Königtum und Klosterreform (wie Anm. 50), S. 180f., der jedoch zu Recht davor warnt, die verwandtschaftlichen Bande zu hoch zu bewerten, zumal die Präsenz Clunys auf der Iberischen Halbinsel schon seit längerem bestand; Reilly, Alfonso VI (wie Anm. 27), S. 107ff., der vermutet, die Heirat habe im Spätherbst oder Frühwinter 1079 stattgefunden, da Konstanze, wie bereits Segl beobachtete (S. 180, Anm. 1030), in der Übertragung von Santa María la Real de Nájera an Cluny vom 3. Sept. 1079 unerwähnt blieb. Vgl. auch M. Cantera Montenegro, Santa María la Real de Nájera: Fundación y primeros tiempos, in: En la España Medieval 2 (Madrid 1982), S. 253–273. N. Hunt, Cluny under Saint Hugh 1049–1109 (London 1967) ist für die Beurteilung der spanischen Verhältnisse wenig hilfreich. Für unsere Belange unbrauchbar: C. Palencia, Historia y leyendas de las mujeres de Alfonso VI, in: Estudios sobre Alfonso VI (wie Anm. 27), II, S. 281–290.

[52] T. Abajo Martín (ed.), Documentación de la catedral de Palencia (1035–1247) (Palencia 1986), S. 37–43, Nr. 15 zu 1090 März 31 (das Zitat auf S. 41). Es handelt sich um die Bestätigung der Schenkungen und Privilegien für den Bischofssitz Palencia, die Sancho III. und Ferdinand I., Großvater und Vater Alfons' VI., verliehen hatten. Reilly, Chancery (wie Anm. 27), S. 16, 33 Anm. 105 und Ders., Alfonso VI (wie Anm. 27), S. 219 mit Anm. 36 meldet Bedenken gegenüber der Echtheit der Urkunde an, mag sich aber nicht entschließen, das Diplom inhaltlich zu eliminieren. Vgl. auch o. Anm. 50.

eigene Rechnung erlaubten. Die stärksten Argumente auf seiner Seite waren die Durchführung des Rituswechsels und die damit untrennbar verbundene Ausrichtung auf das Papsttum sowie die Verwirklichung der Kirchenreform. Vor den Normen der Kirchenreform konnte aber zum Beispiel im mozarabischen Bereich keine Bischofs- oder Abtwahl Bestand haben, ebensowenig die besitzrechtliche Organisation und Verwaltung der Klostergüter. Daß Gregor VII. seinerseits seine Einwände gegen die Eheschließung zwischen Alfons VI. und Konstanze fallen ließ[53], während der kastilisch-leonesische König den kurz zuvor eingesetzten, die mozarabische Liturgie duldenden Abt Robert von Sahagún wohl auf Druck des Kardinallegaten Richard von Marseille zugunsten Bernhards opferte[54], war angesichts dieser Aussichten eher ein Nebeneffekt. Später sollte Papst Urban II. Bernhard von Toledo die Primatialgewalt über die spanische Kirche zugestehen und die Verwaltung aller noch nicht von den Mauren zurückeroberten und im Sinne der römischen Ordnung wiedererrichteten Bistümer übertragen, so daß dieser jederzeit eine rechtliche Handhabe für sein Vorgehen hatte[55]. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, gewinnt die geänderte Haltung Alfons VI. gegenüber den Mozarabern Kontur.

Richtet man das Augenmerk auf die konkreten Auswirkungen, die dieser kirchenpolitische Wandel auf die mozarabischen Verhältnisse in Coïmbra ausübte, dann werden unsere Vermutungen bestätigt. Der erste Versuch, in Coïmbra einen Bischof durch königlichen Druck einzusetzen, war bekanntlich auf dem Konzil von Burgos 1080 noch am Widerstand des Episkopats gescheitert. Paterno sollte in der Folgezeit zwar nie in königlichen Urkunden auftauchen, sich aber bis Anfang 1088 halten können. Zu diesem Zeitpunkt findet sich seine letzte urkundliche Erwähnung, und es hat den Anschein, als ob er sich dann auf eine Pilgerfahrt ins Heilige Land begeben hätte, von der er nicht mehr zurückkam. Jedenfalls starb er am 30. August 1090 und wurde in der Kirche »Sancti Iohannis de Almedina« beigesetzt[56]. Auf dem ebenfalls 1088 stattfindenden Konzil von Husillos, das zentrale Bedeutung für die kirchliche Neuordnung des kastilischen Reiches gewinnen sollte, unterschrieb schon ein Martin als Bischofselekt von Coïmbra[57]. Es handelte sich dabei um Martinho Simões, den Prior des Kathedralkapitels von Coïmbra, der gewiß der Kandidat des Sisnando Davídiz und nun vielleicht gemäß den Regeln des kanonischen Rechts gewählt worden war[58]. Dieser Bischofselekt sollte von Bernhard von Toledo niemals die notwendige Weihe erhalten, so daß bereits 1089 und 1091 weitere Kandidaten für den Bischofssitz auftauchten[59]. Die Lage klärte sich erst, als Sisnando Davídiz am 25. August 1091 starb[60] und ihm sein Schwiegersohn Martinho Moniz nachfolgte. Dieser stammte nun aus dem portugiesischen Adel[61]. Als der überragende Einfluß des alten *Alvazil* weggefallen war, wurde wahrscheinlich Ostern 1092 sofort die Wahl eines königstreuen Bischofs auf den Stuhl von Coïmbra bewerkstelligt, seine Weihe bereits wenige Wochen später durch den Toledaner Erzbischof unter Teilnahme der Bischöfe von Túy und Orense in Coïmbra selbst vollzogen und der mozarabische Bischofselekt wieder auf seine Funktion im Kathedralkapitel beschränkt[62]. Kaum auf seinem Bischofssitz eingerichtet, führte der neue Bischof Crescónio eine großangelegte Klosterreform durch, die binnen weniger Jahre fast alle bedeutenden monastischen Zentren des Mozarabismus für den Anschluß an die römische Kirchenordnung zumindest vorbereitete[63]. Flankiert wurden diese Maßnahmen dadurch, daß man Martinho Moniz, den Nachfolger Sisnandos, zuerst aus Coïmbra nach Arouca abdrängte[64], ihn zwang, ins Exil zu gehen und in Valencia an der Seite des *Cid* zu kämpfen – was nichts anderes bedeutete, als daß er, der im *Poema de Mío Cid* als *el que mandó a Mont Mayor* bezeichnet wird, die Unterstützung der Gegner jener religiös intransigenten Gruppe um Alfons VI. suchte, von der wir Pedro Ansúrez und Alvar Fáñez kennengelernt haben[65]. Schließlich setzte Alfons VI. seinen Schwiegersohn, den Grafen Raimund von Burgund, dessen Familie engste Beziehungen zur cluniacensischen Abtei Saint Bénigne in Dijon unterhielt, als Statthalter ein. Kurze Zeit später gab er dem alten Haupt der galicisch-portugiesischen Kirchenprovinz, dem Erzbischofssitz von Braga, ebenfalls einen cluniacensischen Oberhirten, der die innere Reform mit Eifer vorantrieb, ohne allerdings das Fortleben der mozarabischen Liturgie beenden zu können[66].

---

[53] JL 5174; Register Gregors VII., ed. Caspar (wie Anm. 35), S. 519–520 = D. Mansilla, La documentación pontificia hasta Inocencio III (965–1216) (Roma 1955), S. 33–35, Nr. 20 zu 1080 Juni 27, in welchem dem König das *illicitum conubium, quod cum uxoris tuae consanguinea inisti* – gemeint ist die Verwandtschaft zwischen Konstanze und der bisherigen Königsgattin Agnes –, vorgeworfen wird. Vgl. zur Haltung Gregors VII. Reilly, Alfonso VI (wie Anm. 27), S. 109–112.

[54] Segl, Königtum und Klosterreform (wie Anm. 50), S. 64ff.; J. F. O'Callaghan, The Integration of Christian Spain into Europe: The Role of Alfonso VI of León-Castile, in: Santiago … (wie Anm. 27), S. 101–120, bes. 108ff.; Reilly, Alfonso VI (wie Anm. 27), S. 110f.; Mansilla, El Reino de Castilla (wie Anm. 46), S. 52ff. (der jedoch seiner eigenen Chronologie widerspricht). Kurialer Druck und königlicher Opportunismus müssen sich in diesem Fall überkreuzt haben, da Bernhard als *regente toga fratrum Bernardus, gratia Dei abbas, sub regula patris nostri sancti Benedicti* bereits in einer Privaturkunde von 1080 April 24 auftaucht (ed. Herrero de la Fuente, Colección Diplomática [wie Anm. 27], III, S. 66–67, Nr. 779; allerdings verzeichnet Reilly, S. 110, Anm. 65 mit Madrid, AHN. Códices, 989B, f. 128v eine weitere Überlieferung). Zu den Schwierigkeiten innerhalb des Konvents von Sahagún, seiner Entwicklung und den mozarabischen Einflüssen vgl. v. a. A. Linage Conde, Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica, II (León 1973), S. 593–595, 951–962; III (León 1973), S. 356f., Nr. 1254; allg. zur Problematik der mozarabischen Besiedlung Leóns und der Ausbildung einer mozarabischen Herrenschicht s. E. Díaz Jiménez, Inmigración mozárabe en el reino de León. El monasterio de los santos Cosme y Damián de Abellar, in: Boletín de la Real Academia de la Historia 20 (1892), S. 123–151 sowie C. Estepa Díez, Estructura social de la ciudad de León (Siglos XI–XIII) (León 1977), S. 153–162.

[55] Zu Bernhard von Toledo s. J. F. Rivera Recio, El Arzobispo de Toledo Don Bernardo de Cluny (1086–1124) (Roma 1962). Dem Toledaner Primatsanspruch widmete zuletzt größere Aufmerksamkeit P. Feige, Die Anfänge des portugiesischen Königtums und seiner Landeskirche, in: Span. Forsch. der Görresges. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgesch. Spaniens 29 (1978), S. 85–436, bes. 104–110 sowie Ders., Zum Primat der Erzbischöfe von Toledo über Spanien. Das Argument seines westgotischen Ursprungs im Toledaner Primatsbuch von 1253, in: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica. MGH Schriften 33,1, Hannover 1988), S. 675–714. Neuestens noch J. M.ª Soto Rábanos, Braga y Toledo en la polémica primacial, in: Hispania 50 (1990), S. 5–37.

---

[56] PMH. DC I, S. 419–420, Nr. 700 zu 1088 März 1. In dieser Urkunde erhielt Paterno die Erlaubnis, sich auf eine Pilgerfahrt ins Heilige Land zu begeben. Sein Todestag und sein Begräbnisort finden sich verzeichnet im *Livro das Kalendas* der Kathedrale von Coïmbra (ed. DAVID, SOUSA SOARES, Liber Anniversariorum II [wie Anm. 29], S. 122; SÁ, Primórdios [wie Anm. 29], S. 15, Nr. 3).

[57] Die aus dem Umkreis des Konzils von Husillos erhaltenen Dokumente veröffentlichte F. FITA, Texto correcto del concilio de Husillos, in: Boletín de la Real Academia de la Historia 51 (1907), S. 410–413. Vgl. dazu ENGELS, Papsttum, Reconquista und spanisches Landeskonzil im Hochmittelalter (wie Anm. 48), bes. S. 332 ff.; GARCÍA Y GARCÍA, Concilios (wie Anm. 27), S. 393–395.

[58] Vgl. VASCONCELOS, A catedral de Santa Maria (wie Anm. 17), S. 131 f., der jedoch aufgrund des interpolierten Diploms von 1087 Mai (PMH. DC I, S. 411, Nr. 686) zu falschen Schlüssen gelangt; DAVID, Études Historiques (wie Anm. 20), S. 428 f.; PRADALIÉ, Les faux (wie Anm. 28), S. 80 ff. Martinho Simões, der erst 1127 starb, taucht in den Conimbricenser Urkunden als *prior canonice Colimbriensis* oder als *primus predicte sedis presbiterorum* auf. Die Funktion eines *primus presbiterorum* wird von COSTA, O Bispo D. Pedro (wie Anm. 23), (I), S. 258 mit der eines *archipresbyter* gleichgesetzt.

[59] Ein »Julián« findet sich als Bischof in einer Urkunde von Okt. 1089 (PMH. DC I, S. 434, Nr. 725), ein »Juan« in einer Urkunde von 1091 Okt. 12 (PMH. DC I, S. 454, Nr. 763) erwähnt. REILLY, Alfonso VI (wie Anm. 27), S. 237 hält sie für eine einzige Person, doch scheint es nicht notwendig, eine solche Vermutung anzustellen.

[60] Chronica Gothorum, in: PMH. SS I, S. 10; im *Livro das Kalendas* (ed. DAVID, SOUSA SOARES, Liber Anniversariorum [wie Anm. 29], II, S. 114) findet sich als Todestag Aug. 26. Vgl. auch VASCONCELOS, Sé-velha (wie Anm. 17), S. 33–36; DERS., A catedral de Santa Maria (wie Anm. 17), S. 132; REILLY, Alfonso VI (wie Anm. 27), S. 237. Aufgrund einer auf 1092 Nov. 1 datierten Urkunde (PMH. DC I, Nr. 786) neigte MATTOSO, Le Monachisme ibérique (wie Anm. 50), S. 31 dazu, 1092 als Todesjahr Sisnandos zu vermuten, doch ist dies nicht haltbar (vgl. COSTA, O Bispo D. Pedro [wie Anm. 23], [I], S. 258, Anm. 3).

[61] Zu Martinho Moniz s. MATTOSO, A Nobreza Medieval (wie Anm. 24), S. 203 f., 263; PRADALIÉ, Les faux (wie Anm. 28), S. 79 f., 89, 91–92; FLETCHER, The Quest (wie Anm. 31), S. 185.

[62] Siehe REILLY, Alfonso VI (wie Anm. 27), S. 238 mit Anm. 26 und 27. Eine in PMH. DC I, S. 461, Nr. 775 (nach einem Text im *Livro Preto* der Kathedrale von Coïmbra, f. 234v–235r; nicht zugänglich war mir leider die Edition des *Livro Preto*: Livro Preto da Sé de Coimbra, ed. crítica por L. VENTURA, M. T. VELOSO, dir. por A. de Jesús da COSTA, 1–3 [Coimbra 1977–1979]) veröffentlichte Notiz behauptet, die Wahl habe auf einem Provinzialkonzil in Husillos unter Vorsitz des Erzbischofs Bernhard von Toledo *coram etiam adstante serenissimo rege nostro adefonso* stattgefunden, einer Darstellung, der noch ERDMANN, Papsttum und Portugal (wie Anm. 20), S. 9; DAVID, Études Historiques (wie Anm. 20), S. 429; MATTOSO, Le Monachisme ibérique (wie Anm. 50), S. 42 f., 102, 196 f., 306 f., 357 und FEIGE, Anfänge (wie Anm. 55), S. 110 f. bedenkenlos folgten. REILLY hat ihren Wahrheitsgehalt in den erwähnten Punkten wohl zurecht zurückgewiesen, ohne sich allerdings mit MATTOSO auseinanderzusetzen, und die Daten für den Amtsantritt auf anderer Grundlage neu gesichert. Ihm zufolge wurde die Weihe im Juni 1092 vollzogen. Zu Crescónio, dem neuen Bischof, der vor seiner Wahl Abt des Klosters San Bartolomeu in Túy gewesen war, s. VASCONCELOS, A catedral de Santa Maria (wie Anm. 17), S. 132; COSTA, O Bispo D. Pedro (wie Anm. 23), (I), S. 383. Vgl. auch PRADALIÉ, Les faux (wie Anm. 28), S. 88–91.

[63] Die Reformtätigkeit Crescónios erstreckte sich während seines Pontifikats auf Klöster über die engeren Grenzen seiner Diözese hinaus und gipfelte schließlich in seinem Einwirken auf Vacariça bei Coïmbra, dem seit spätestens 1091 die bedeutende Abtei Leça angegliedert worden war und dessen Einfluß als Zentrum des Mozarabismus bis in die Stadt hineinreichte. Dennoch gab es bedeutende Ausnahmen von der bischöflichen Jurisdiktion, wie die Conimbricenser Kirchen San Pedro und San Bartolomeu, die der Abtei Lorvão unterstanden. Das Vorgehen Crescónios kann im Rahmen dieser Untersuchung natürlich nicht im einzelnen analysiert werden; ebensowenig kann die Frage abschließend geklärt werden, ob der römische Ritus unter Crescónio in Coìmbra endgültig durchgesetzt wurde, wie Pierre DAVID (Études Historiques [wie Anm. 20], S. 429) meint, oder ob dies erst unter dem Pontifikat des Mauritius (Burdinus) von Coïmbra in den Jahren zwischen 1098 und 1108 geschah, wie Carl ERDMANN (Papsttum und Portugal [wie Anm. 20], S. 10, 13) nahelegt. Vieles deutet darauf hin, daß erfolgversprechende Ansätze unter Crescónio vorhanden waren, aber nach einem Bruch im Jahre 1095 sowie der Abberufung des Grafen Raimund von Galicien nicht weiter verfolgt werden konnten. Sie wurden wahrscheinlich erst nach der Konsolidierung der politischen Lage durch Heinrich von Portugal unter Mauritius von Coïmbra wieder aufgegriffen und zu Ende geführt. Allzu skeptisch scheint mir J. MATTOSO, Data da introdução da liturgia romana na Diocese de Braga, in: DERS., Religião e cultura (wie Anm. 50), S. 91–102.

[64] Vgl. dazu A. Soares de Sousa BAPTISTA, Governadores de Arouca, in: Arquivo do Distrito de Aveiro 20 (1954), S. 158 f.; A. de Almeida FERNANDES, Arouca na idade média prénacional, ebd. 32 (1966), S. 143–146; M. H. da Cruz COELHO, O Mosteiro de Arouca do século X ao século XIII (Coïmbra 1977), S. 13–16. An die Stelle Martinhos traten unter der Herrschaft Graf Heinrichs von Portugal in Coïmbra die Franzosen Artaldus, Rabaldus und Ebraldus, die schon bald Heiratsverbindungen mit dem einheimischen Adel eingingen.

[65] Poema de Mío Cid, ed. I. MICHAEL (Madrid ^{2}1981), S. 131, Z. 738 mit Anm. [Monte Mayor = Montemor-o-Velho]. Zum weiteren Schicksal des Martinho Moniz, das ihn nach dem Ende des Cid in Valencia an den aragonesischen Königshof und dann zur Zeit der Thronansprüche Alfons' I. *el Batallador* von Aragón wieder im Kampf gegen die Königin Urraca nach Kastilien-León führte, vgl. PRADALIÉ, Les faux (wie Anm. 28), S. 91 f.; FLETCHER, The Quest (wie Anm. 31), S. 185.

Obwohl sich mozarabische Strukturen und Liturgieformen noch erstaunlich hartnäckig halten konnten – in Toledo zum Beispiel dadurch begünstigt, daß die meisten mozarabischen Pfarreien an der Peripherie lagen[67] – und dies zeigt, wie tief sie verwurzelt waren, war damit ihr Schicksal auf Dauer entschieden. Sobald sie der politischen Entwicklung im Wege standen und das Interesse schwand, sie zu erhalten, wurden sie beseitigt oder mit Geschick assimiliert[68]. Wenn der Eroberungsdrang des christlichen Nordens auf Formen der *Convivencia* traf – sollten sie überhaupt jemals in dem von Castro postulierten Sinne existiert haben –, machte er sich die vorgefundenen mozarabischen Grundlagen zunutze, um die politischen Ziele zu erreichen, sei es durch Zusammenarbeit, um die Eroberungen durchführen zu können, sei es durch Bündnisse, um die vorhandenen Organisationsstrukturen zur Herrschaftsfestigung zur Verfügung zu haben. An einem wirklichen Dialog, an direktem kulturellen Austausch lag zumindest den politisch bestimmenden Kräften nichts[69]. Solche Bemühungen wurden selbst gegenüber den vorhandenen christlichen Gemeinden machtpolitischen Erwägungen untergeordnet. Der weitere verfassungsrechtliche Ausbau der Reiche wurde überall, wo eigene Formen eingebracht werden konnten, von den im Norden herrschenden Vorstellungen bestimmt. Dort hatte natürlich auch das westgotische Recht in Gestalt des in León überlieferten »Liber Iudiciorum«, der im 13. Jahrhundert die Grundlage für den kastilischen »Fuero Juzgo« bilden sollte, schon vorher seinen Platz[70]. Dies ist jedoch das Verhalten von Eroberern, weniger von Befreiern, und sollte Zweifel an der Verwendbarkeit des Begriffs *Re – Conquista* wecken, sei er politisch oder religiös gemeint.

---

[66] Zur Einsetzung Raimunds von Burgund und des Erzbischofs Gerald von Braga s. FEIGE, Anfänge (wie Anm. 55), S. 110ff., 132ff; zum Fortleben der Liturgie s. außer GONZÁLVEZ, Persistence (wie Anm. 34), noch P. Romano ROCHA, L'office divin au moyen âge dans l'église de Braga (Paris 1980) und R. E. REYNOLDS, The Ordination Rite in Medieval Spain: Hispanic, Roman, and Hybrid, in: REILLY (ed.), Santiago … (wie Anm. 27), S. 131–155 sowie DERS., The Ordination of Clerics in Toledo and Castile after the Reconquista According to the »Romano-Catalan« Rite, in: Estudios sobre Alfonso VI (wie Anm. 27), IV, S. 47–69, die die Literatur erschließen; zu den Beziehungen Raimunds und seiner Familie zu Saint Bénigne s. B. SCHAMPER, S. Bénigne de Dijon. Untersuchungen zum Necrolog der Handschrift Bibl. mun. de Dijon, ms. 634 (München 1989), S. 136, 237 Nr. C 22 (Nekrologeintrag zu Raimund).

[67] Vgl. MOLÉNAT, Quartiers (wie Anm. 34), S. 183.

[68] Als z. B. um die Mitte des 12. Jahrhunderts nach dem Einfall der Almohaden mozarabische Flüchtlinge aus Andalusien nach Toledo kamen, wurden sie nicht den alten mozarabischen Pfarreien zugewiesen, sondern in die neuen »lateinischen« Pfarrbezirke integriert. Vgl. MOLÉNAT, Quartiers (wie Anm. 34), S. 183f.

[69] Dies gilt in abgewandeltem Sinne auch für das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen im Gefolge der *Reconquista*. Vgl. dazu die entsprechenden Beiträge in dem Sammelband ›Muslims under Latin Rule, 1100–1300‹, ed. by J. M. POWELL (Princeton, N.J. 1990).

[70] Zu den in León und Kastilien bis zu den Gesetzgebungsinitiativen König Alfons' X. des Weisen wirksamen Rechtstraditionen s. neuestens IGLESIA FERREIRÓS, La creación del Derecho (wie Anm. 34), bes. S. 35ff., 244ff., 257ff. Überzogen wirkt allerdings die Feststellung von MENÉNDEZ PIDAL, Orígenes del español (wie Anm. 9), S. 129: »… Toledo, donde los mozárabes, en el siglo XII, a raíz de la reconquista se habían impuesto sobre los conquistadores castellanos, haciendo regir en el reino toledano el Fuero Juzgo, que era una legislación leonesa, rechazada en Castilla; …«. Vgl. neben ALONSO, La perduración del Fuero Juzgo (wie Anm. 40) auch J. M.ª BRETAÑO FERNÁNDEZ-PRIETO, Aportaciones del fuero castellano y del Fuero Juzgo en la formación del fuero de Toledo, in: Anales Toledanos 16 (1983), S. 7–35.

Die Fernwirkungen, die auf die Dominanz einstiger mozarabischer Organisationsstrukturen zurückgeführt werden können, sind folglich eher gering zu veranschlagen, so daß der gesamte Prozeß eben auf eine Assimilation hinauslief[71]. Dennoch sollten einige wichtige Entwicklungen nicht übersehen werden. Im portugiesischen Raum erwiesen sich die mozarabischen Einflüsse auch nach der Vertreibung des Martinho Moniz offensichtlich als so stark, daß sich Raimund von Burgund in Coïmbra trotz oder vielleicht gerade wegen seiner repressiven Maßnahmen nicht halten konnte. Er fand sein Rückzugsgebiet in Galicien, und an seiner Stelle wurde sein Vetter Heinrich von Burgund, ebenfalls mit einer Tochter Alfons VI. verheiratet, zum Grafen von Coïmbra und Portugal eingesetzt[72]. Mit seiner Herrschaft begann sich ein Sonderbewußtsein des portugiesischen Adels durchzusetzen, dessen Eigenständigkeitsstreben schließlich in der Loslösung Portugals als Königreich aus dem kastilisch-leonesischen Reichsverband kulminieren sollte[73]. Die Rückführung des neuen Selbstbewußtseins auf die alte portugiesische Grafenherrschaft mußte aber zwangsläufig über Sisnando Davídiz und das mozarabische Zwischenspiel führen. Dabei spielte es keine Rolle, daß nach der Rückkehr des Martinho Moniz und seinem Eingreifen in jene Wirren, die nach dem Tod Alfons VI. ausgebrochen waren, die Reste der alten Kreise um den ehemaligen *Alvazil* aufgerieben wurden[74]. Denn es kann kaum als Zufall gewertet werden, wenn in Urkundenfälschungen aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, wie Gérard Pradalié überzeugend herausgearbeitet hat, ein Rang und eine Machtfülle des Sisnando Davídiz vorgegeben wurden, die als Voraussetzung der zeitgenössischen Zustände gelten sollten[75]. Dies verdeutlicht, daß die verklärende Erinnerung an die mozarabische Vergangenheit, selbst wenn sie nun eliminiert werden mußte[76], ein nicht zu unterschätzender Faktor bei der Ausbildung einer spezifischen Mentalität geworden war. Damit hätte jenes Vierteljahrhundert, in dem das kastilisch-leonesische Königtum die mozarabischen Organisationsstrukturen für seine Zwecke ausgenutzt hatte, gereicht, um zur Entstehung eines eigenständigen Königreiches beizutragen.

Als aber Alfons I. von Portugal, der *inimicorum crucis Christi mirificus extirpator*[77], im Jahr 1147 mit Hilfe der Templer und englischer Kreuzfahrer Lissabon eroberte, wurde der dort angetroffene mozarabische Bischof ermordet[78]. Als der König ungefähr zur selben Zeit einen erfolgreichen Vorstoß gegen Sevilla unternahm und ihm dabei als Kriegsbeute auch einheimische Siedler in die Hände fielen, war er nur schwer von seiner ursprünglichen Absicht abzubringen, die darunter befindlichen, mehr als tausend Köpfe zählenden mozarabischen Männer samt Frauen und Kindern gemäß dem Siegerrecht versklaven oder verschleppen zu lassen. Erst der energische Einspruch des einflußreichen Abtes Teotónio konnte ihn und die beteiligten Adligen bewegen, zumindest die gefangenen Mozaraber zu verschonen und auf den Gütern des Stiftes Santa Cruz in Coïmbra anzusiedeln[79]. Dieser Akt der Gnade bedeutete jedoch andererseits die dauerhafte Entfernung der Mozaraber aus ihren angestammten Lebensräumen und den Abbruch aller früheren Bindungen an ihre gewohnte Umwelt[80]. Die mangelnde Bereitschaft einer *Reconquista,* die religiösen und politischen Antriebskräften verpflichtet war, die vorgefundenen Formen des Zusammenlebens als erhaltenswerten Zustand zu betrachten, konnte kaum deutlicher demonstriert werden.

---

[71] Vgl. MOLÉNAT, Quartiers (wie Anm. 34), S. 181ff. sowie die in Anm. 42 zitierten Titel.

[72] Zu den Hintergründen der Einsetzung des Grafen Heinrich von Portugal s. FEIGE, Anfänge (wie Anm. 55), S. 110–127.

[73] Zur Entstehung Portugals und der Rolle des Adels dabei s. außer FEIGE, Anfänge (wie Anm. 55), nun v. a. J. MATTOSO, Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal 1096–1325, I – Oposição (Lisboa ^{2}1985), II – Composição (Lisboa 1986), der die Literatur erschließt.

[74] Vgl. PRADALIÉ, Les faux (wie Anm. 28), S. 91ff.

[75] PMH. DC I, Nr. 581, 641, 656, 657, 686, 699. Vgl. PRADALIÉ, Les faux (wie Anm. 28), S. 97f.

[76] Ebd., S. 96: »La formation du Portugal passait par l'élimination de ce qui faisait de Coïmbre un monde à part, et par son assimilation«.

[77] Indiculum fundationis monasterii sancti Vincentii Ulixbone, in: PMH. SS I, S. 91.

[78] ALMEIDA, História da Igreja (wie Anm. 17), S. 80; G. PRADALIÉ, Lisboa da Reconquista ao fim do século XIII (Lisboa 1975), S. 19–20; MATTOSO, Identificação (wie Anm. 73), I, S. 315f. Zweifel an der Existenz eines mozarabischen Bischofs in Lissabon äußerte R. RICARD, Le prétendu évêque mozarabe de Lisbonne (1147), in: Revue du Moyen Âge Latin 3 (1947), S. 245–254; DERS., Episcopus et cadi. L'évêque mozarabe de Lisbonne (1147), ebd. 7 (1951), S. 111–122 (beide Artikel auch in: DERS., Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal [Paris 1970]), der früheren Ausführungen von L. Gonzaga de AZEVEDO, História de Portugal, IV, ed. D. Mauricio Gomes dos SANTOS (Lisboa 1942), S. 254–261 neues Gewicht

---

verleihen wollte, aber auf Ablehnung stieß. Ohne Kenntnis der Werke von Pradalié und Mattoso zeigte sich jüngst auch C. Hillenbrand, A Neglected Episode of the Reconquista: A Christian Success in the Second Crusade, in: Revue des Études Islamiques 54 (1986), S. 163–170 sehr zurückhaltend gegenüber den Thesen Ricards. Zu den Berichten über die Einnahme von Lissabon vgl. außer den genannten Werken noch C. Erdmann, Der Kreuzzugsgedanke in Portugal, in: HZ 141 (1930), S. 23–53; G. Constable, The Second Crusade as seen by Contemporaries, in: Traditio 9 (1953), S. 213–279; M. Blöcker-Walter, Alfons I. von Portugal. Studien zu Geschichte und Sage des Begründers der portugiesischen Unabhängigkeit (Zürich 1966), S. 57ff., 105ff., die jedoch alle auf die uns interessierenden Fragen nicht eingehen.

[79] Vita Sancti Theotonii, in: PMH. SS I, S. 84–85: *Qualem etiam compassionis affectum erga miseros habuerit, quamquam pius extiterit, vel hec res sola indicium est. Quod cum Alfonsus, nobilis infans Portugalis, uersus remociores Hispanie partes, que metropoli adiacent, que Hispalis dicitur, ducto exercitu, pene totam sarracenorum prouinciam depredatus fuisset; uiri bellatores eius inter infinitam predam, quandam christianorum gentem, quos uulgo mozarabes uocitant, inibi sub ditione paganorum detentos, sed tamen utcumque christiani nominis ritum obseruantes, pariter captiuarent, atque iure bellantium seruituti subrogarunt. Quo uir deo plenus audito ualde condoluit, et qui nunquam ne ad esteriorem quidam portam monasterii claustro exierit, inferuescente zelo fidei, egressus obuiam regi, et cuncto exercitui, dixit: O rex, inquiens, et cuncti barones, qui sancte matris ecclesie filii estis, cur fratres uestros uobis in seruos et ancillas subiugatis? Peccatis enim super hoc domino Deo uestro. Cumque, procul debuit, compendiose tamen eos allocutus fuisset, et quod, nisi eos liberos dimisissent, magnus eis furor domini immineret, rex et cuncti bellatores totum illud genus hominum dimiserunt, et coram eo liberum abire permiserunt. Pretereo, ne superfluus uidear, quam honeste nobilis dux et obtimates, eius obuiam quoque uenientes, eum susceperunt. Descenderunt quippe de equitaturis suis, eo descendente, et eius manum suppliciter osculantes, promittebant uolentes quicquid postulasset ab eis. Igitur per studium illus liberatis a seruitute plusquam mille hominibus, exceptis uxoribus et paruulis, quicumque de gente illa Colimbrie esse uoluerunt, locum habitandi circa monasterium sanctus dedit, eosque per annos plurimos de annona monasterii pauit, utpote inbecilles et legitima terre ignorantes.* Vgl. H. da Gama Barros, História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV, ed. T. de Sousa Soares, IV (Lisboa 1947), S. 113ff.; A. O'Malley, Tello and Theotonio, the Twelfth-century Founders of the Monastery of Santa Cruz in Coimbra (Washington, D.C. 1954), S. 136f.; Vasconcelos, A catedral de Santa Maria (wie Anm. 17), S. 138–140; Mattoso, Identificação (wie Anm. 73), I, S. 316.

[80] Vgl. Gama Barros, História (wie Anm. 79), IV, S. 422–425; zustimmend O'Malley, Tello and Theotonio (wie Anm. 79), S. 137, Anm. 61.

Gens consilio et sciencia caret ita, ut non eos racionabiles extimem: Überlegenheitsgefühl als Grundlage politischer Konzepte und literarischer Strategien der Abendländer bei der Auseinandersetzung mit der Welt des Orients[*]

VON TOMAS TOMASEK UND HELMUT G. WALTHER

I. Einleitung

(Walther)

1975 wählte Hellmut Diwald für den von ihm als Autor zu verantwortenden ersten Band der Propyläen Weltgeschichte Europas, in dem er den Zeitraum von 1400 bis 1555 behandelt, den zwar provokanten, letztlich aber leider doch nur plakativen Titel »Anspruch auf Mündigkeit«. Nicht um einen Gegensatz von Anspruch und Wirklichkeit, der zur Erklärung der historischen Entwicklung nutzbar gemacht werden soll, geht es dem Autor; denn Diwald versucht nichts anderes als eine Rechtfertigung des Eurozentrismus der älteren Weltgeschichtsschreibung des Westens: »Durch Europa entstand der globale Geschichtsraum, Europa bildete seine Struktur und Konstitution aus, in Europa wurde auch das Geschichtsbewußtsein schlechthin entwickelt.« Diwald geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er als unanfechtbare Erkenntnis verkündet: »Der europäische Vorrang läßt sich nicht hinwegdisputieren.« Freilich formuliert er wenigstens etwas vorsichtiger, daß mit Vorrang ein Sachverhalt gemeint sei, »dessen Bewertung durchaus kontrovers sein kann, dessen Existenz aber nicht zu bestreiten« sei[1].

Diwald freilich will diesen Vorrang positiv bewertet sehen; denn in der Epoche vom Großen Schisma bis zum Augsburger Religionsfrieden hätten die Menschen »zum ersten Mal den Anspruch auf Mündigkeit« erhoben und eben auch zu Recht erheben können. Dem 15. Jahrhundert komme die Stellung einer Schlüsselepoche zu, letztlich nicht wegen der sich damals vollziehenden politischen, religiösen, wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen, sondern weil die Menschen nun eine geistige Einstellung gefunden hätten, die »die permanente Veränderung als ein anthropologisches Grundmoment sichtbar« werden lasse, da sich »zum ersten Mal [...] die Vermutung ein[stelle], ob nicht die Variabilität das einzig Beständige am Menschen sein könne«[2].

Unverkennbar artikuliert Diwald hier in modischem Gewande alte geistesgeschichtliche Klischees Hegelscher Prägung, so daß es den Leser auch nicht verwundert, daß der Autor sein mündiges Europa aus einem Bruch mit dem »labilen Gleichgewicht« eines steten Antagonismus von Universalismus und Partikularismus hervorgehen läßt, der angeblich das gesamte Mittelalter geprägt habe. Es ist vielleicht kein Wunder, daß dieses Verfahren geistesgeschichtlichen »Überfliegens« störender Basisprozesse mit ähnlicher Zielsetzung, wenn auch in der Darstellung differenzierter und von vornherein auf die Entwicklung der Philosophie eingeschränkt, schon 1966 Hans Blumenberg in seinem vierteiligen Werk über die »Legitimität der Neuzeit« anwandte. Bei ihm wurde der entscheidende Epochenschnitt mit dem voluntaristischen Prinzip des Nominalismus angesetzt, da dieses zur »Mathematisierung und Materialisierung der Natur« geführt habe. Der durch die »Verborgenheit Gottes seiner metaphysischen Garantien für die Welt beraubte Mensch konstituiert sich eine Gegenwelt von elementarer Rationalität und Verfügbarkeit«[3]. Einen entscheidenden Anteil an diesem für ihn die Neuzeit legitimierenden Prozeß billigt Blumenberg bekanntlich dem Prozeß der theoretischen Neugierde zu, wie er denn auch den dritten Teil seines Werkes betitelte[4].

---

[*] Die Anmerkungen der beiden Teile dieses Beitrages sind jeweils separat gezählt.

[1] H. Diwald, Anspruch auf Mündigkeit (Propyläen Geschichte Europas I, 1975), S. 11.

[2] Ebd., S. 12, 13.

Blumenbergs am Begriff der Säkularisation entfaltete Theorie der Legitimität der Neuzeit sah sich nicht nur sofort historischer Kritik von seiten mediävistischer Philosophiehistoriker ausgesetzt[5], sondern mußte sich jüngst aus der Warte der »Postmoderne« selbst als durchaus zeitgebundener Versuch einordnen, die traditionale Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit abbauen zu wollen und damit zum »Epochenschwellenabschwellungstheorem« relativieren lassen[6].

Die einst zur Selbstlegitimation der Neuzeit so bewußt hoch gelegte Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit ist in der Tat auch in der Fachhistorie schon seit Jahrzehnten in ihrer Bedeutung angezweifelt und zuletzt kaum noch ernsthaft aufrechterhalten worden. Jüngste Periodisierungsversuche gehen deshalb kaum noch über das Weiterbestehen einer traditionalen Arbeitsteiligkeitsgrenze unter Historikern hinaus[7].

Angesichts solcher Entwicklungen enthüllt sich Diwalds Versuch in mehr als einem Sinn als im Ansatz vergebliche Anstrengung und als im Ergebnis verunglückte Arbeit. Arno Borst hat 1988 kritisch die einseitigen Grundlagen von Diwalds Mündigkeitsthese beleuchtet und am Beispiel des bei Diwald völlig ausgeblendeten Hexenwahns wichtige Defizite aufgezeigt[8]. Man könnte es sich sogar einfacher machen und gegen Diwald die

---

[3] H. Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung (Erw. u. überarb. Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit« (Suhrkamp TB Wissenschaft 79, [1966] 1974), S. 191, 203.

[4] Ders., Der Prozeß der theoretischen Neugierde (Suhrkamp TB Wissenschaft 24, [1966] 1973), bes. S. 122ff, 145ff. (*curiositas* und Forscherdrang).

[5] W. Kluxen, Der Begriff der Wissenschaft, in: Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert, hg. P. Weimar (Zürcher Hochschulforum 2, Zürich 1981), S. 273–293, hier 289.

[6] O. Marquard, Neuzeit vor der Neuzeit? Die Futurisierung des Antimodernismus und die mediävistischen Implikationen von Blumenbergs Neuzeitthese, in: Mittelalterliche Komponenten des europäischen Bewußtseins, hg. J. Szövérffy (1983), S. 1–6.

[7] Beispielhaft St. Skalweit, Der Beginn der Neuzeit, Epochengrenzen und Epochenbegriff (Erträge der Forschung 178, 1982); J. Engel, Von der spätmittelalterlichen respublica christiana zum Mächte-Europa der Neuzeit, in: Handbuch der Europäischen Geschichte III, hg. Th. Schieder (1971), S. 1–27; vgl. E. Meuthen, Das 15. Jahrhundert (Oldenbourg Grundriß der Gesch. 9, München 1984), u. H. Boockmann, Tausend Jahre Verlegenheit zwischen Antike und Neuzeit. Vorstellungen vom Mittelalter – Umrisse des Mittelalters, in: Nachdenken über Geschichte, Beiträge aus der Ökumene der Historiker in memoriam K. D. Erdmann (Neumünster 1991), S. 367–381.

[8] A. Borst, Barbaren, Ketzer und Artisten, Welten des Mittelalters (München 1988), S. 262ff.

ebenso einseitige Studie Jean Delumeaus über »La Peur en Occident« von 1978 stellen, in der dieser Autor nur die kollektiven Ängste zum bestimmenden Strukturmerkmal Alteuropas zwischen dem 14. und dem 18. Jahrhundert erhob[9].

Solche kollektiven Ängste bestimmten jedoch weder die gesamte Mentalität jenes Zeitraums, noch traten sie während des Mittelalters erstmals im 14. Jahrhundert als massenpsychologisches Phänomen hervor. Die jüngst vorgelegte Untersuchung Johannes Frieds über »Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende« bietet mehr als einen Anlaß, die bislang übliche Kausalverknüpfung von Angst und spätmittelalterlicher Krise zu überdenken. Fried geht sogar so weit, den »europäischen Durchbruch zu einer vernunftbetonten Wissenschaft«, wie er spätestens seit dem 11. Jahrhundert deutlich feststellbar sei, auf eine »Bannung und Sublimierung« der Angst »vor dem Ablauf des in seiner Dauer verborgenen Millenniums« zurückzuführen[10].

Gleichwohl geht der Obertitel der hier unter ihm zusammengefaßten Beiträge eines Historikers und eines Germanisten mit seinem Bezug auf das Überlegenheitspostulat der Abendländer noch über den nach Diwald legitimen Anspruch auf Mündigkeit hinaus. Allerdings wird hier dieses Überlegenheitsgefühl nicht affirmativ zur geschichtlichen Realität erklärt, sondern es geht den beiden Autoren darum, den Bedingungen nachzuspüren, die Europäern im Spätmittelalter zur Überzeugung verhalfen, sich prinzipiell allen anderen Völkern als überlegen zu fühlen. »Mündig« fühlte sich Europa dabei offenbar nicht erst im 15. Jahrhundert, sondern schon gut eineinhalb Jahrhunderte zuvor. Ganz postmodern im Sinne des von Odo Marquard festgestellten »Epochenschwellenabschwellungstheorems«: Die Neuzeit beginnt tief im Mittelalter.

II. Erfahrungen aus den Reisen in die Mongolenreiche und ihre Rückwirkungen im Abendland

(Walther)

1. Im April 1305 faßte der katalanische Gelehrte Raimundus Lullus während eines Aufenthaltes in Montpellier noch einmal seine zuvor schon häufig schriftlich vorgelegten Gedanken über Mission und Kreuzzug zusammen. Der auf diese Weise entstandene »Liber de fine« wurde über Raimunds König Jakob II. von Mallorca an den gerade neu gewählten und in Lyon gekrönten Papst Clemens V. weitergereicht[11]. Man glaubt, die Schmerzhaftigkeit eigener Erfahrungen des Katalanen zu spüren, wenn er formuliert: »Nun sind 7 Jahre verstrichen,

---

[9] J. Delumeau, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, I–II (rororo Kulturen und Ideen 7919/7920, 1985) (Franz. Orig. 1978).

[10] J. Fried, Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende, in: DA 45 (1989), S. 381–473 (Zitate 472f.). – Vgl. dagegen Borst (wie Anm. 8): »Man könnte sogar auf den verwegenen Gedanken kommen, daß die Triebfeder des modernen Europa vielleicht nicht nur Fortschrittsglauben sei, sondern daneben Angst vor dem Mitmenschen, die ein Verweilen im Augenblick nicht zulasse.« (S. 286).

[11] Zu Lulls zahlreichen Plänen und Memoranden zur Wiedererlangung des Hl. Landes seit 1292 zuletzt B. Z. Kedar, Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims (Princeton 1984), S. 189–199; S. Schein, Fideles Crucis. The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land 1274–1314 (Oxford 1991), S. 102, 107, 206ff., dort (190f.) auch zu den Rahmenbedingungen von »De fine«.

seitdem die Tataren von den Bergen herabkamen; und sie haben mehr an Herrschaft auf dieser Welt als die Sarazenen und alle Christen zusammen«[12].

Der unermüdliche Pläneschmied Lull, der auf veränderte Rahmenbedingungen sofort mit Variationen in seinen Plänen zur Wiedererlangung des Heiligen Landes reagierte, sah auch angesichts solch neuer, sich in Quantitäten ausdrückender Machtverhältnisse keine Notwendigkeit zur Resignation für die Christen im Westen. Verbände man nur geschickt das geistliche Schwert der Wahrheit gegen *falsitas*, *ignorantia* und *error* mit dem körperlichen Schwert des Krieges, so gäbe es eine neue, durchaus erfolgversprechende Möglichkeit zur Verbreitung des Christentums und zur Wiedererlangung des Heiligen Landes. Es komme auf die von ihm detailliert dargestellte neuartige Verbindung der beiden Schwerter an, um endlich ein wirksames *remedium et juvamen* zur Beseitigung des *malus status* der gegenwärtigen Welt zu gewinnen[13].

Freilich wird dies nur derjenige erkennen, der die Einsicht in den aus Erfahrung erhobenen Befund der Ausgangslage teilt: »Die Christen sind doch so wenige und die Ungläubigen so viele. Und versuchen diese nicht tagtäglich, die Christen zu zerstören und deren Länder zu besetzen und sich anzueignen, indem sie sich noch vermehren?«[14]

Lull formulierte mit seinen Vorschlägen, die er in der Folgezeit bis zu seinem Tod 1316 noch mehrfach variierte, im Kern aber nicht entscheidend modifizierte, offensichtlich eine Antwort auf die resignative Einsicht, die der englische Franziskaner Roger Bacon 40 Jahre zuvor in seinem »Opus maius« für Papst Clemens IV. Raum gegeben hatte: »Es gibt nur wenige Christen; die ganze Erde ist weit und breit voller Ungläubiger; und es gibt niemanden, der ihnen die Wahrheit zeigen könnte«. Für Roger Bacon war das stete bisherige Scheitern der Christen bei der Verbreitung ihres Glaubens auf das unsinnige Beharren auf Machtdemonstration und gewaltsames Vorgehen zurückzuführen, dem sich die Bekehrungsmotivation immer unterzuordnen hatte: »Nur die Predigt in der jeweiligen Landessprache kann die Christenheit vergrößern«[15].

Diese Einsicht des englischen Franziskaners teilte wohl zunächst auch Lull. Jedenfalls läßt er in seinem Blanquerna-Roman (1282–1287) einen Gesandten des ägyptischen Mameluken-Sultans einen Brief an der Kurie Papst Blanquernas verlesen, in dem der islamische Herrscher den Christen einen offenen Widerspruch zwischen der Lehre ihrer Religion und ihrem Verhalten gegenüber Muslimen vorhält: Wer sein Reich mit bloßer Gewalt erweitern wolle,

---

[12] *Nam septuaginta anni sunt elapsi, quod Tartari a montibus descenderunt; et habent plus de dominio in hoc mundo quam inter Saracenos et omnes christianos,* R. Lullus, De fine, ed. A. Madre, in: Raimundi Lulli opera latina 120–122 (CChr.CM 35, 1981), S. 233–291, hier 268.

[13] Ebd., S. 269.

[14] *Cum mundus in malo statu diu permanserit, et adhuc timendum sit de peiori, eo quia pauci sunt christiani et tamen multi sunt infideles, qui conantur cotidie, ut ipsos destruant christianos, et multiplicando se eorum terras capiunt et usurpant* [...], ebd., S. 250. Hier auch Verweis auf *remedium et juvamen.*

[15] Roger Bacon, Opus Maius, ed. J. H. Bridges, III. 13 (Suppl. Vol.) (London 1900, Nd. Frankfurt/M. 1964), *Deinde Graeci et Rutheni et multi alii schismatici similiter in errore perdurant, quia non praedicatur eis veritas in eorum lingua, et Saraceni similiter et Pagani, ac Tartari, et caeteri infideles per totum mundum. Nec valet bellum contra eos [...]; et alias si vincunt Christiani, non est qui terras occupatas defendat ... Nam pauci sunt Christiani, et tota mundi latitudo est infidelibus occupata; et non est, qui eis ostendat veritatem* (S. 121 f.). – Dazu R. W. Southern, Das Islambild des Mittelalters (Stuttgart 1981), S. 40 f.

folge den Prinzipien Mohammeds und nicht denjenigen Jesu und der Apostel. Deswegen gestatte Gott den Christen auch nicht die Wiedererlangung des Heiligen Landes[16].

Mit einem literarischen Kunstgriff läßt Lull damit die islamische Seite das Argument gegen die Christen ausspielen, das diese in ihrer polemischen Literatur gegen die Muslime traditionell gegen den Islam eingesetzt hatten[17].

Die Skepsis Lulls gegenüber den bisherigen Kreuzzugsanstrengungen des Westens verbindet den Katalanen mit vielen Autoren des ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. Die Einsicht, daß die Kreuzzugspolitik auf eine neue, effizientere Basis gestellt werden müsse, ist Grundlage aller Vorschläge für neue derartige Unternehmungen spätestens seit dem Zweiten Konzil von Lyon 1274. Sie ist auch noch der Ausgangspunkt der in mehrfach überarbeiteter Buchform und daneben in Kurzfassung in Briefen unterbreiteten Vorschläge des Venezianers Marino Sanudo im beginnenden 14. Jahrhundert. Seit 1309 versandte er sie an die päpstliche Kurie und westliche Königshöfe und propagierte auch in persönlichen Kontakten sein Konzept zur Wiedergewinnung des Heiligen Landes. Es müsse bei der Planung maßgeblich berücksichtigt werden, daß die katholischen Christen auch vom Zentrum der bewohnten Erde nur 1/10 innehätten, während der größere Teil den Sarazenen und christlichen Schismatikern gehöre, ganz zu schweigen von den Tataren und anderen Völkern in Asien[18].

---

[16] Ramón Lull: Libre de Blanquerna. Obres de Ramón Lull IX (Palma de Mallorca 1914), c. 80, S. 295; vgl. A. Gottron, Ramon Lulls Kreuzzugsideen (Abh. z. Mittleren u. Neueren Geschichte 39, 1912), S. 11; Kedar (wie Anm. 11), S. 193.

[17] Zu den direkten Beziehungen von Lulls »De fine« zur traditionellen christlichen Islampolemik zuletzt Th. E. Burman, The influence of the *Apology of Al-Kindī* and *Contrarietas Alfolica* on Ramon Lull's late religious polemics, 1305–1313, in: Mediaeval Stud. 53 (1991), S. 197–228. Schon die literarische Fassung eines angeblichen Religionsdisputes um 800 in Jerusalem zwischen einem christlichen Mönch und einigen Muslimen vor dem Emir artikuliert das Ideal der Ausbreitung der wahren Religion ohne Feuer und Schwert. Der Text wurde bereits im 9. Jh. von spanischen Christen des Kreises der sog. »Freiwilligen Märtyrer von Córdoba« aufgegriffen. Ed. K. Vollers, Das Religionsgespräch von Jerusalem (um 800 D.), in: ZKG 29 (1908), S. 29–71, 197–221; F.-R. Franke, Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam, in: Ges. Aufs. z. Kulturgesch. Spaniens 13 (1958), S. 1–170, hier 48 ff. (zur Rezeption des Textes durch Cordobeser Christen). Zum Kenntnisstand der Christen und ihre Auseinandersetzung mit dem Islam im 13. Jh. ein guter Überblick bei M.-T. d'Alverny, La connaissance de l' Islam en temps de Saint Louis, in: Septième centenaire de la mort de Saint Louis (Paris 1976), S. 235–246. Zur kanonistischen Lehre seit dem 12. Jh., in der die Sarazenen zum unablässig zu bekriegenden Dauerfeind der Christen erhoben wurden P. Herde, Christians and Saracens at the time of the Crusades. Some comments of contemporary medieval canonists, in: Studia Gratiana 12 (1967), S. 361–376.

[18] Edition von Sanudos »Liber secretorum fidelium crucis super terrae sanctae recuperatione et conservatione«, in: J. de Bongars, Gesta Dei per Francos sive Orientalium Expeditionum et Regni Francorum Hierosolimitani (Hanau 1611), S. 1–288; *Christiani, qui appellantur fideles, non tenent de ambitu mundi huius circa decimam partem. Agareni vero e contrario tenent bene quinque vicibus de terra tantumdem computatis omnibus et pluri prout potest conspici evidenter in mappismundi et libris, quos et quas domino nostro summo pontifici praesentavi*, Epistola XVII [1327], in: Bongars, S. 307–310, hier 310; Brief an Kardinal Bertrand de Poujet, 10. Apr. 1330: *Et est sciendum, quod christiani fideles non tenent nisi circa decimam partem terrae mundi huius; residuum vero tenetur pro maiori parte a Saracenis paganis, et aliqua pars a scismaticis.* In: F. Kunstmann, Studien über Marino Sanudo den älteren mit einem Anhang seiner ungedruckten Briefe. (Abh. d. Kgl. Bay. Ak. d. Wiss., Hist. Cl. VII, 1855), S. 697–819, hier 781 (als Argument wiederholt S. 788). – Zur propagandistischen Tätigkeit Marino Sanudos zuletzt C. J. Tyerman,

Traktate und Denkschriften ähnlichen Zuschnitts, wie sie um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert im politischen Umfeld vor allem der päpstlichen Kurie und der Höfe der westlichen Herrscher, die als Führer eines Kreuzzugs in Frage kamen, formuliert wurden und zur Entscheidungsfindung beitragen sollten, spiegeln zunächst einmal eine doppelte *Erfahrung*: einerseits die des Scheiterns aller großen militärischen Unternehmungen der westlichen Christen gegen die Muslime im 13. Jahrhundert; zum anderen die Erfahrungen mit den Mongolen, deren Auftauchen im östlichen Mitteleuropa, in Transoxanien und schließlich im Mittleren Osten in den Jahren nach 1220 Ängste, Hoffnungen, Unsicherheit und vor allem Orientierungsschwierigkeiten hervorrief[19].

Sodann zeigen diese Texte, daß aus diesen Erfahrungen *Einsichten* gewonnen wurden, vornehmlich Einsichten in die Unzulänglichkeit der Mittel, mit denen die Christen bislang den Muslimen und Tataren gegenübergetreten waren.

Diese Einsichten wurden in einem dritten Schritt nun in *Konzepte* umgesetzt, die diese Unzulänglichkeiten ein für allemal beheben sollten. Denn keiner der Ratgeber zweifelt daran – also anders als zuvor Roger Bacon oder die vom Dominikanergeneral Humbert von Romans in seinem »Opus tripartitum« auf dem Lyoner Konzil 1274 gesammelten Meinungen von Kreuzzugskritikern –, daß es den Christen möglich sei, mit dem Sieg des von ihnen vertretenen wahren Glaubens zugleich auch eine dauerhafte Vorherrschaft der Lateiner im Orient zu etablieren. Nicht zufällig tragen deshalb die Traktate und Denkschriften auch zumeist die Absicht der Wiedergewinnung des Heiligen Landes schon im Titel oder variieren sie leicht[20].

Wir Nachgeborenen des 20. Jahrhunderts können in unserer Analyse noch einen Schritt über das Verfahren dieser Intellektuellen der Wende zum 14. Jahrhundert hinausgehen. Wir können die Texte in einem vierten Schritt über die ihnen zugrunde liegenden *Einstellungen* und über die *Vorstellungswelt* ihrer Autoren befragen[21]. Wenn ihnen offensichtlich ein Gefühl der Überlegenheit der westlichen Christen gegenüber allen anderen Erdbewohnern gemeinsam war, gleich, ob es sich bei ihnen um orthodoxe oder orientalische Christen, Muslime oder alle übrigen Nichtchristen handelt, so leiteten die Autoren daraus zugleich das Anrecht der Europäer ab, diese Völker zu beherrschen. Zum Prüfstein dieses Anspruchs wurde dabei für die Autoren explizit und implizit der praktische Erfolg, das Heilige Land dauerhaft für die Lateiner wiederzugewinnen.

Marino Sanudo and the Lost Cause: Lobbying in the Fourteenth Century, in: Transactions of the Royal Historical Society, 5. Serie, Bd. 32 (1982), S. 57–73, und Schein (wie Anm. 11), S. 203 ff.

[19] Auswirkungen des Mongolensturms auf das Abendland: G. A. Bezzola, Die Mongolen in abendländischer Sicht (1220–1270). Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnung (Bern 1974); J. Fried, Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert, in: HZ 243 (1986), S. 287–332. Jetzt umfassend die Frankfurter phil. Diss. (1991) aus der Schule J. Frieds von F. Schmieder, Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis ins 15. Jahrhundert (bes. Kap. III und IV).

[20] Kedar (wie Anm. 11), pass. Ein umfassender Analyseversuch jetzt durch Schein (wie Anm. 11), die den Umbruch in zwei Phasen zu gliedern können glaubt: Nach 1260 eine Ersetzung des bisherigen Kreuzzugstyps durch ständige kleinere Unternehmungen *(passagium particulare)* und seit dem 2. Lyoner Konzil 1274 die Durchsetzung der Vorstellung von einem *passagium generale* als Großunternehmen der vereinten Kräfte der Lateiner.

[21] Leider blieb bei der Drucklegung der Beiträge der Sektion des Trierer Historikertages von Oktober 1986 »Das geographische Weltbild um 1300, Politik im Spannungsfeld von Wissen, Mythos und Fiktion« dieses Problem weitgehend (ausgenommen im Beitrag Folker Reicherts über die Rezeption der Chinakenntnisse im 13. und 14. Jahrhundert) ausgespart, während es auf dem Historikertag der Sektionsleiter Fried einleitend selbst in seiner Bedeutung hervorgehoben hatte: Das geographische Weltbild um 1300. ZHF, Beiheft 6 (1989) (Beitrag Reichert, S. 33–57).

2. Thesenhaft zugespitzt lassen sich die Ergebnisse einer Untersuchung dieser Erfahrungen, Einsichten und Konzepte sowie ihrer mentalitätsspezifischen Konsequenzen in drei Punkten zusammenfassen[22]:

a) 1245 war auf dem von Papst Innocenz IV. nach Lyon einberufenen Konzil ein angeblich russischer Erzbischof namens Peter erschienen, der über eigene Erfahrungen mit den Tataren verfügte, die ihn von seinem Metropolitansitz vertrieben hätten[23]. Damals war der erste große Mongolenvorstoß ins östliche Mitteleuropa bereits zu einem vorläufigen Ende gekommen. Doch erwartete der Westen einen neuen Feldzug. Wohin sich dabei der Vorstoß der Tataren richten werde, war den politischen Entscheidungsträgern im Westen unklar. Aber unklar war an dieser militärisch so bedrohlichen Völkerschaft ohnehin noch so gut wie alles, da die vom Abendland bislang mobilisierten Deutungsschemata sich als unzureichend erwiesen hatten[24].

Unzureichend war die Vorstellung vom Priesterkönig Johannes, jener seit dem 12. Jahrhundert sich auch in angeblichen brieflichen Selbstzeugnissen dem Westen präsentierenden mächtigen christlichen Herrschergestalt des Ostens, in dem die Lateiner einen Bundesgenossen im Rücken der feindlichen Muslime erhofften und mit dessen Hilfe die militärischen Rückschläge im Heiligen Land wieder wettgemacht werden sollten[25].

Unzulänglich war auch das apokalyptische Deutungsschema der alttestamentlichen Völker Gog und Magog, das schon im 10. Jahrhundert gegenüber dem Ungarnsturm mobilisiert worden war. Gegenüber den Mongolen versagte es völlig, da die praktischen Erfahrungen des Westens mit ihnen nicht einzuordnen waren[26].

---

[22] Ich begnüge mich hier mit einer nur unwesentlich erweiterten und um die wichtigsten Nachweise ergänzten Fassung des im Rahmen des Kölner Symposiums Vorgetragenen, da ich den Gegenstand ausführlich im Rahmen einer Monographie über Rahmen und Formen utopischen Denkens im Mittelalter zu behandeln gedenke. Auf besondere methodische Probleme bei der Erschließung von Einstellungen und Vorstellungswelten in Zusammenhang mit Reiseberichten machte jüngst aufmerksam A. Esch, Anschauung und Begriff. Die Bewältigung fremder Wirklichkeit durch den Vergleich in Reiseberichten des späten Mittelalters, in: HZ 253 (1991), S. 281–312. Vgl. auch die Bemerkungen von R. Comba, Il territorio come spazio vissuto. Ricerche geografiche e storiche nella genesi di un tema di storia sociale, in: Società e Storia 11 (1981), S. 1–27.

[23] Zur Figur dieses in seiner Identität bis heute umstrittenen Peter: H. Dörrie, Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen. Die Missionsreisen des fr. Julianus o. p. ins Uralgebiet (1234/5) und nach Rußland (1237) und der Bericht des Erzbischofs Peter über die Tataren (Nachr. d. Ak. d. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1956, 6, 1956), S. 125–202, hier 182 ff.; Bezzola (wie Anm. 19), S. 113–118.

[24] Typisch deshalb das Verfahren des gelehrten Matthäus Parisiensis in seinem Kloster St. Albans bei der Auswertung der gesammelten Nachrichten für seine »Chronica Maiora«. Matthäus korrigierte zwar vorschnelle Zuordnungen, mußte aber letztlich bekennen, daß die Mongolen ein neues Volk seien, dessen Herkunft in keine der bekannten Klimazonen einzuordnen sei, Matthaeus Parisiensis, Chronica Maiora, ed. H. R. Luard (Rolls Series. Rerum Britannicarum … 57,4, London 1877), S. 119 f. Dazu A. D. v. den Brincken, Das geographische Weltbild um 1300, in: Weltbild um 1300 (wie Anm. 21), S. 9–32, hier 20 f.

[25] Zusammenfassend für die Entstehungsperiode der lateinischen Fassung des 12. Jahrhunderts A. D. v. den Brincken, Presbyter Johannes, Dominus Dominantium, in: Ornamenta Ecclesiae, hg. F. Legner (1985), I, S. 83–97; über die Auswirkungen mit Überblick über die ausufernde Literatur U. Knefelkamp, Die Suche nach dem Reich des Priesterkönigs Johannes, dargestellt anhand von Reiseberichten und anderen ethnographischen Quellen des 12. bis 17. Jahrhunderts (Gelsenkirchen 1986).

Wenn es sich bei ihnen wirklich um die Endzeitvölker handelte, so war zwar der von ihnen selbst geäußerte Weltherrschaftsplan verständlich, da es sich ja um Helfer des Antichrist handelte. Wie aber ließ sich mit der Endzeitchronologie der Apokalypse vereinbaren, daß sich ihr brutaler Vernichtungskrieg gegen Christen und Nichtchristen zugleich richtete? Die in der Namengebung letztlich so erfolgreiche gelehrte Alternative, die Mongolen aus dem Tartaros kommen zu lassen und damit die Tataren zu *tartari* zu machen, war nur ein verzweifelter Versuch, sie doch noch in ein altes Erklärungsschema zu pressen, in das sie sich sonst so gar nicht fügen wollten. Wenn sie nämlich gar nicht hebräisch sprachen, wie konnten sie dann die einst von Alexander dem Großen eingeschlossenen alten Völker sein? Es sei denn – und das war ein auf indirektem Wege gewonnenes Indiz, daß es sich doch um die Helfer des Antichrist handelte – sie verstellten sich in ihrer Sprache nur, um ihre wahre Identität zu verhüllen. Dies argwöhnte jedenfalls der sorgsam alle verfügbaren Informationen einholende gelehrte Mönch Matthäus aus dem englischen Kloster St. Albans, als er sich in seiner Größeren Chronik um die Jahrhundertmitte mit dem Mongolenproblem beschäftigte[27].

Der als Kirchenrechtslehrer renommierte Papst Innocenz IV. begnügte sich nicht mit solchen Improvisationen. Ganz der auf *distinctio* gerichteten Methode seiner Wissenschaft verpflichtet, stellte er auf dem Lyoner Konzil einen Fragenkatalog auf, mit dem sich das Abendland nun gesicherte Kenntnisse *super factis Tartarorum* verschaffen sollte:

1. Wo kamen sie her?
2. Woran glauben sie?
3. Welche Glaubensriten praktizieren sie?
4. Welche Lebensformen haben sie?
5. Worin liegt ihre Stärke?
6. Wie zahlreich sind sie?
7. Was planen sie eigentlich?
8. Wie verhalten sie sich als Vertragspartner?
9. und letztens: Wie behandeln sie Gesandte?[28]

Auf diese Fragen mußte zunächst Erzbischof Peter antworten. Dieser Fragenkatalog umriß aber auch schon den Auftrag der päpstlichen Gesandtschaften, die nun von Innocenz nach 1245 in die verschiedenen Teile des Mongolengroßreiches ausgeschickt wurden. Soweit uns die schriftlichen Gesandtschaftsberichte in ihrer ursprünglichen Form erhalten sind,

---

[26] Ch. W. Connell, Western Views on the Origins of the »Tartars«. An example of Myth in the Second Half of the Thirteenth Century, in: Journal of Medieval and Renaiss. Stud. 3 (1973), S. 115–137; Bezzola (wie Anm. 19), S. 100–104; Fried, Suche (wie Anm. 19), S. 294f., 300f. – Zum damals schon traditionellen Deutungsschema der apokalyptische Völker R. Manselli, I popoli immaginari: Gog e Magog, in: Popoli e paesi nella cultura altomedievale. Settimane di studi Spoleto 29 (Spoleto 1983), S. 487–517.

[27] Matthaeus Parisiensis (wie Anm. 24), S. 77f. Die angeblich von König Ludwig IX. im Gespräch mit seiner Mutter geschaffene Ableitung der *tartari* von *tartaros*, S. 111. Zu Matthäus und den Mongolen J. J. Saunders, Matthew Paris and the Mongols, in: Essays in Medieval History presented to B. Wilkinson (Toronto 1969), S. 116–132; Bezzola (wie Anm. 19), S. 63–68; Fried, Suche (wie Anm. 19), S. 295f.

[28] Zum zweifach in der zeitgenöss. englischen Geschichtsschreibung überlieferten Fragenkatalog (bei Matthaeus Parisiensis und den Annales Burtonienses) Dörrie (wie Anm. 23), S. 187ff., Bezzola (wie Anm. 19), S. 113f.; Fried, Suche (wie Anm. 19), S. 315f.

bündeln sie ihre Informationen ganz im Sinne des Fragenkatalogs. Sie sind also keine »Reiseberichte« im eigentlichen Sinne, was die Forschung oft verstört hat. Aber auch spätere Mongolengesandtschaften ergänzten stets – ungeachtet ihrer besonderen diplomatischen Aufträge an die Höfe der Großkhane oder der Khane der Teilreiche – das immer schon vorstrukturierte Wissen[29].

Es ist bezeichnend, daß sich schon 1250 der ungarische König Bela IV. in einem Brief an den Papst gegen dessen Vorwürfe zur Wehr setzte, er habe nicht alle ihm offenstehenden Möglichkeiten genutzt, *per experienciam facti* die Absicht der Mongolen zu erkunden[30]. In den folgenden Jahrzehnten bis 1289, als sich der Franziskaner Johannes von Monte Corvino im Auftrag Papst Nikolaus IV. an den Hof des Großkhans in China aufmachte, wo er nach 1308 zum ersten katholischen Erzbischof von Cambalek wurde, wuchs durch die nach den Regeln der scholastischen Methode systematisch erhobenen und ins Abendland zurückgemeldeten Informationen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts ein recht differenziertes Bild von den Verhältnissen in den einzelnen Mongolenteilreichen und diente als Grundlage politischer Entscheidungsfindung an den Fürstenhöfen des lateinischen Westens[31]. Was der Minorit Fidenzio von Padua, der Katalane Lull, der zum Prämonstratenser gewordene Sprößling des armenischen Königshauses Heitum, der Venezianer Marino Sanudo oder der südfranzösische Dominikaner Guillaume d'Adam seit 1291 als Konzepte vorschlugen, konnte bei den Adressaten an den Höfen durchaus auf entsprechendes Vorwissen rechnen.

b) Die Erforschung der Mongolen durch Abendländer des 13. Jahrhunderts mittels systematischen Bereisens ihrer Reiche übertrifft, wie Johannes Fried 1986 urteilte, »an Ausmaß und Systematik, was das Abendland bislang an Feindbeobachtung zustande gebracht hat«. Was dabei gesammelt wurde, war freilich nicht das Material vom Typ ethnographischer Feldforschungen, sondern waren Informationen, die von der Ausrichtung des schon 1245 formulierten Fragenkatalogs und von der ihm selbst zugrunde liegenden scholastischen Methode bei ihrer Erhebung gesteuert wurden[32].

Dieser Fragenkatalog erweist sich bei genauerem Nachfragen zunächst einmal als Ergebnis der noch vorherrschenden politischen Erwartungshaltung: Nach dem Vorbild des Priester-Johannes-Schemas sollte nun definitiv erhoben werden, ob in den Mongolen ein Bündnispartner oder ein Feind aufgefunden werde. Die erzielten Informationen und Kenntnisse über die politischen Verhältnisse bei den Mongolen dienten dann nach 1291, als mit Akkon der letzte

---

[29] Dazu einleuchtend Fried, Suche (wie Anm. 19), S. 302ff. Vgl. jetzt F. E. Reichert, Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter (Beitr. z. Gesch. u. Quellenkunde d. MA 15, Sigmaringen 1992), S. 65ff. u. 135ff.

[30] *Dicimus, quod quicquid ad esse possibilitatis nostrae super hoc per experienciam facti concludi potuit, nos concludimus*, in: Vetera Monumenta historica Ungariam sacram illustrantia, ed. A. Theiner (Rom, Zagreb 1859), I, Nr. 440, S. 231. Dt. Übers. bei H. Göckenjan, J. R. Sweeney, Der Mongolensturm. Berichte von Augenzeugen und Zeitgenossen, 1235–1250 (Ungarns Geschichtsschreiber 3, Graz u. a. 1985), S. 306–310, hier 307.

[31] Bezzola (wie Anm. 19), S. 110–200; J. Richard, La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII^{e}–XV^{e} siècles) (École Française de Rome, coll. 33, Rom 1977), bes. S. 65ff. Vgl. auch seine einschlägigen Einzelstudien jetzt im Nachdruck in drei Bänden der Variorum Reprints: Orient et Occident en moyen âge. Contacts et relations (XII^{e}–XV^{e} siècles) (London 1976); Les relations entre l'Occident et l'Orient au moyen âge (London 1977); Croisés, missionaires et voyageurs. Les perspectives orientales du monde latin mediéval (London 1983); Fried, Suche (wie Anm. 19), S. 304ff.

[32] Fried, Suche (wie Anm. 19), S. 303ff.

Stützpunkt der Lateiner im Heiligen Land an die Muslime verloren ging, dazu, die neue Strategie eines flottengestützten *passagium generale* in Konzepte umzusetzen[33]. Diese Konzepte, die abendländische Intellektuelle der päpstlichen Kurie und westeuropäischen Fürstenhöfen unterbreiteten, glaubten alle, mit Berufung auf *experiencia* überzeugen zu können: entweder in Form von Argumentation anhand von Erfahrungswissen oder indem direkt auf Erfahrung durch Augenschein bei Reisen in die entsprechenden Regionen verwiesen wird.

Das offenkundige Scheitern aller bisherigen militärischen Unternehmungen des Westens, eine gesicherte Herrschaft der lateinischen Christen im Heiligen Land aufrecht zu erhalten, läßt die Autoren von Konzepten zur *recuperatio Terrae Sanctae* zunächst einmal die Einsicht formulieren, daß das bislang praktizierte Konzept eines Miteinanders von militärischer Gewalt und Missionstätigkeit gegenüber den Muslimen völlig versagt habe[34].

Hinzu tritt nun die Erfahrung der Asienreisenden, daß dieser Kontinent in seinen räumlichen und klimatischen Verhältnissen bislang völlig unterschätzt und verkannt worden war. Als aller künftigen Politik zugrunde zu legende Erkenntnis formulieren die Autoren in ihren Konzepten fast durchgängig die Tatsache, daß die Christen gegenüber Muslimen und anderen Nichtchristen zahlenmäßig weit unterlegen seien, zumal nun neue, bis vor kurzem in ihrer Existenz völlig unbekannte riesige Völkerschaften zu berücksichtigen seien[35].

Doch solche Erfahrungen und Erkenntnisse trugen keineswegs, anders als es Jacques le Goff 1965 und viele Historiker nach ihm formulierten, zu einem allgemeinen Krisenbewußtsein des Abendlandes bei, das seit 1270 nicht nur an seine räumlichen und technischen,

---

[33] Schein (wie Anm. 11), S. 36ff., versucht zu zeigen, daß bereits in Lyon II die Konzeption der *crux transmarina* Gestalt annahm. Dabei komme dem Gutachten des Dominikanergenerals Humbert von Romans, seinem »Opus tripartitum«, und der Meinung des anwesenden Franziskanerprovinzials der Terra Sancta, Fidenzios von Padua, eine besondere Bedeutung zu. Die Neuartigkeit des sich auf die Erfahrung berufenden Konzepts, das *passagium generale* auf die überlegene Seemacht der Abendländer zu stützen, tritt sogar noch deutlicher zutage, wenn der jüngste Deutungsversuch des 2. Kreuzzugs Ludwigs IX. durch J. Richard zutrifft: Er sei bereits ein Versuch zur Verwirklichung des neuen Typs des *passagium generale* gewesen, J. Richard, La croisade de 1270, premier »passage général«?, in: Comptes Rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (1989), S. 510–523. – Zur Rolle von Lyon II als Neuorientierungspunkt vgl. die Akten des Kolloquiums von 1974: 1274 – Année charnière (wie Anm. 35), und B. Roberg, Das Zweite Konzil von Lyon (1274) (Paderborn 1990), bes. S. 106ff. (»Opus trpartitum«), 171ff. (Kreuzzugsprojekt), 283ff. (Tatarengesandtschaft).

[34] Kedar (wie Anm. 11), S. 159ff.

[35] Der erste päpstliche Gesandte, der an den Hof des mongolischen Großkhans gelangte, der Franziskaner Giovanni di Pian di Carpine, hatte noch die Vorstellung, daß die Christen bei klugem Verhalten die hinterlistigen Mongolen aufhalten könnten, *quia pauciores sunt numero, et corpore debiliores quam populi christiani*, Storia dei Mongoli, ed. crit. E. Menestò (Spoleto 1989), c. 8, 3, S. 295. Diese allzu optimistische Antwort auf die Fragen 5 und 6 des Lyoner Katalogs von 1245 wurde durch die genaueren Informationen der weiteren Gesandtschaften schnell korrigiert, so daß bald so pessimistische Einschätzungen über die Zahl der Christen wie die zitierten Bacons, Lulls und Sanudos Platz greifen konnten. Zu den Auswirkungen dieser Bevölkerungsverhältnisse zuletzt P. Herde, Die Anfänge der europäischen Expansion an der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit, in: Afrika. Entdeckung und Erforschung eines Kontinents (Bayreuther Histor. Kolloquien 3, 1989), S. 97–131. Rückwirkungen der Erfahrungen auf die europäische Mentalität versuchen zu bestimmen J. Le Goff, Le concile et la prise de conscience de l'espace de la chrétienté, in: 1274 – Année charnière. Mutations et continuités (Colloques internationaux du CNRS 558, Paris 1977), S. 481–489; Schmieder (wie Anm. 19), S. 223ff. (= Kap. IV.3); Reichert (wie Anm. 29), S. 89ff.; A. D. v. d. Brincken, *Fines terrae*, Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten (MGH Schriften 36, Hannover 1992), S. 106ff.

sondern auch an seine geistigen Grenzen gestoßen sei[36]. Vielmehr läßt sich an den politischen Traktaten »De recuperatione Terrae Sanctae« ablesen, daß hier der Analyse des Verhältnisses von Christen und Nichtchristen unter den genannten Rahmenbedingungen nicht ein Krisenbewußtsein in Form von Resignation oder Abgleiten in eschatologische Angstsyndrome folgte, und die Autoren bei ihren Adressaten an den Höfen auf Resonanz für ihre Konzepte rechnen konnten, weil auch dort eine Neuorientierung für eine künftig dauerhafte Sicherung christlicher Vorherrschaft im Orient für notwendig gehalten wurde[37].

Auch wer, wie der normannische Jurist Pierre Dubois, nie selbst in den Mongolenreichen war, konnte doch seinem König – Philipp IV. – vorhalten, er möge sich am Vorbild des mongolischen Großkhans orientieren und ein Großreich dadurch schaffen, daß er mit konsequenter Dynastiepolitik die wichtigsten Throne der Christenheit von Familienmitgliedern besetzen lasse. So könne er praktisch Weltherrschaft ausüben, anstatt die Ressourcen bei nutzlosen Feldzügen gegen die Nachbarreiche zu vergeuden. Dies sei nur eine der Konsequenzen, wenn ab sofort auch für die Politik gelte: *experiencia magistra docet*[38].

Deshalb kennen Dubois und andere Autoren in ihren Konzepten zur Wiedererlangung des Heiligen Landes keine Zweifel an der Durchführbarkeit und Durchsetzbarkeit des von ihnen Vorgeschlagenen. Ja, es ergibt sich als Bilanz eines Vergleichs dieser den gesamten Mittelmeerraum und den Nahen und Mittleren Osten umfassenden Strategien der Eindruck, daß die Überzeugung von der »Machbarkeit« alles dessen, was sich auf *experiencia* gründen läßt und vernünftig durchdacht ist, der gemeinsame Nenner dieser Konzepte ist.

Hier liegt auch der Grund, daß viele Autoren nicht davor zurückscheuen, traditionale und für viele Zeitgenossen noch quasi geheiligte Intitutionen wie Papsttum, Kaisertum und Ritterorden einer radikalen Effizienzkritik zu unterziehen und deshalb in ihren Neuordnungskonzepten völlig umzugestalten oder abzuschaffen[39].

Andererseits erfordert das Befolgen des zur Maxime erhobenen Satzes von der Erfahrung als Lehrmeisterin von den Autoren selbst, daß sie eine Flexibilität besitzen, um ihre Konzepte an veränderte Rahmenbedingungen anzupassen. Marino Sanudo revidiert deshalb angesichts der Osmanenvorstöße seine für einen Venezianer typische abweisende bis feindliche Haltung gegenüber den Byzantinern seit den ausgehenden 1320er Jahren und kommt schließlich zur Einsicht, daß das Schisma mit dem Osten einst vom Westen leichtfertig durch die Errichtung eines eigenen Kaisertums herbeigeführt und noch unlängst von König Karl I. von Anjou und Papst Martin IV. auf kurzsichtige Weise und mit gravierenden politischen Auswirkungen verlängert wurde. Die Gefahr einer Invasion Europas durch die Osmanen könne aber beseitigt werden, wenn endlich die Kluft zwischen den orthodoxen und den lateinischen Christen geschlossen werde. Eine Einsicht, daß die Entwicklung durch menschliches Fehlverhalten bewirkt wurde, bietet dann auch schon das Rezept zu seiner Korrektur, schreibt Sanudo 1330 an den Papstnepoten Kardinal Bertrand de Poujet. *Valde est consonum et utile apud deum et homines, quod in quolibet negotio primitus omnia quae sunt consideranda considerentur, deinde cum experimento certificentur, ut ratio per experimentum confirmetur aut per verum exemplum*[40].

---

[36] J. Le Goff, Das Hochmittelalter (Fischer Weltgeschichte 12, 1965), S. 277ff.; mit etwas anderer Akzentsetzung wiederholt in Concile (wie Anm. 35).

[37] Etwas abweichend auch Schein (wie Anm. 11), S. 22–44; Schmieder (wie Anm. 19), S. 81ff. (= Kap. III. 3).

[38] Dazu H. G. Walther, Der westliche Mittelmeerraum in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts als politisches Gleichgewichtssystem, in: »Bündnissysteme« und »Außenpolitik« im späteren Mittelalter, in: ZHF, Beiheft 5 (1988), S. 39–67, hier 41f.

[39] Walther, ebd.; Schein (wie Anm. 11), S. 181ff.

Wie die Mendikanten beim Ordnen ihrer Reiseeindrücke und -erfahrungen aus den Mongolenreichen vertrauen auch die Autoren der Konzepte zur Wiedergewinnung des Heiligen Landes der *via rationis* als unschlagbarer Lösungsmöglichkeit, weil durch sie Mittel und Zweck in das richtige und damit erfolgreiche Verhältnis gebracht werden können. Umgekehrt glauben sie fehlerhafte, aber deshalb korrigierbare Zweck-Mittel-Relationen für die bisherigen politischen Mißerfolge im Orient verantwortlich machen zu können. Ihre Konzepte steuern eine Politik der Wiedererlangung des Heiligen Landes an, die durch sorgfältige Planung diese Fehler vermeidet.

Aber die *via rationis* führt die Autoren noch einen gewichtigen Schritt weiter. Oft nur unterschwellig, manchmal aber sogar recht offen, artikulieren sie die Überzeugung, daß die abendländischen Christen ohnehin allen übrigen Menschen überlegen seien, ohne daß dies – gewissermaßen mit schlechtem Gewissen – stets noch mit heilsgeschichtlichen Überlegungen gerechtfertigt würde.

Am weitesten geht in dieser Richtung wohl der dominikanische Missionar Guillaume d'Adam, als er 1317 der päpstlichen Kurie einen Plan überreicht, der den bezeichnenden Titel »De modo Sarracenos extirpandi« trägt[41]. Wie andere Autoren sieht auch dieser südfranzösische Dominikaner, der zum Bischof von Smyrna, zum Erzbischof von Sultanieh im persischen Ilkhanat und schließlich zum Erzbischof von Antivari aufsteigen sollte, sich dann aber seit den zwanziger Jahren hauptsächlich als Lobbyist im Umkreis der Avignonesischen Kurie aufhält, in der Uneinigkeit des Westens einen der entscheidenden Gründe für die Mißerfolge der schlecht koordinierten militärischen Unternehmungen. Guilelmus Adae versucht diese Koordination dadurch zu erreichen, daß er die einzelnen Mächte bei ihren politischen und wirtschaftlichen Interessen packt. Dabei verfügt der Dominikaner über Reiseerfahrungen nicht nur im östlichen Mittelmeerraum und Kleinasien, sondern auch in Mesopotamien, Persien, im Persischen Golf, in Indien und dem Indischen Ozean samt Sokotra, dem Golf von Aden und auch in Äthiopien: sicherlich der am weitesten gereiste unter allen Kreuzzugskonzipisten der damaligen Zeit.

Pierre Dubois stellte freilich allein die politischen Interessen des kapetingischen Königshauses in den Vordergrund, so daß bei ihm aus der Diagnose der ineffizienten Uneinigkeit der westlichen Mächte als Therapievorschlag eine abendländische Friedensordnung mit Beseitigung des Papsttums als eines politischen Machtfaktors, an dessen Stelle eine dauerhafte kapetingische Hegemonie treten sollte, gefolgert wurde. Mit diesem Ziel meinte er, nicht nur den Hof Philipps des Schönen für sein Konzept der Wiedererlangung des Heiligen Landes gewinnen, sondern sich selbst eine einflußreiche Stellung an diesem Hofe verschaffen zu können[42].

Der orienterfahrene Guillaume d'Adam setzt wie der Venezianer Marino Sanudo und überhaupt die Mehrzahl der Traktate seit dem Zweiten Lyoner Konzil (1274) auf das Mittel der Handelsblockade des Mamelukenreiches als notwendige Voraussetzung, ein *passagium generale* des Westens als *crux transmarina* erfolgreich durchführen zu können[43]. Guillaume geht freilich weit über seine Vorgänger hinaus, indem er sein Konzept auf einer nüchternen Analyse der Machtverhältnisse zwischen Mameluken, Byzanz, Ilkhanat, der Goldenen Horde, den Osmanen, in Nordindien und Südarabien samt der gegenüber liegenden afrikanischen Ostküste beruhen läßt.

Verbleibt der Venezianer Sanudo entsprechend den Handelserfahrungen seiner Heimatstadt in seinen geostrategischen Überlegungen auf das Mittelmeer und das Schwarze Meer beschränkt, greift der Dominikaner weit darüber hinaus und liefert damit das beste Exempel, wie die neue Weltkenntnis durch Reiseerfahrungen mittels scholastischer Methode in Geostrategie umgesetzt werden konnte. Und Guillaume ist offensichtlich überzeugt, daß zu einer solchen Leistung nur Abendländer imstande sind. Die Mameluken qualifiziert er als Muslime und daher als *gens pavida* ab, denen *consilium et scientia* fehlten, obwohl er sich doch jahrelang unter mesopotamischen und persischen Muslimen aufgehalten hatte. Aber für ihn konnten sie nichts anderes sein als *quasi bestiae*, geleitet von *quaedam sensualitatis instinctu non racionis*. Denn eben diese *racio* zeichne allein die – allerdings zahlenmäßig unterlegenen Abendländer – aus. Wenn sich erst *experiencia* mit der *racio* verbinde, seien die Muslime den Abendländern letztlich nicht gewachsen.

Konkret heißt das: Die *racio* der Handelsblockade könne sich im Fall der ägyptischen Mameluken nur dann als erfolgreich erweisen, wenn die Nutzbarmachung der *experiencia* aus einer Erkundungsreise durch den Persischen Golf, den Indischen Ozean und den Golf von Aden hinzutrete. Für Guillaume mündet das in die Strategie, im Golf von Aden drei bis vier genuesisch bemannte Galeeren kreuzen zu lassen, um den für Ägypten notwendigen Lebensmittelnachschub durch das Rote Meer zu blockieren. Dann sei der Fall des Mamelukenreiches gewiß[44].

---

[40] Marino Sanudo, Brief v. 10. Apr. 1330, ed. Kunstmann (wie Anm. 18), S. 773. Dazu A. Laiou, Marino Sanudo Torselli, Byzantium and the Turks: The Background to the Anti-Turkish League of 1322–1334, in: Speculum 45 (1970), S. 374–392, hier 379f.; jedoch Korrekturen durch Tyerman (wie Anm. 18), der zeigt, daß Sanudos Konzept keineswegs abhängig von der Venezianischen Politik dieser Jahre zu sehen ist.

[41] Guilelmus Adae, De modo Saracenos extirpandi, ed. Ch. Kohler, in: RHCArm. II. (Paris 1906), S. CLXXVII–CCVII (Einleitung) u. 519–555 (Texted.). Zum Autor Ch. Kohler, Documents relatifs à Guillaume Adam, archévêque de Sultanieh, puis d'Antivari et à son entourage (1318–1346). in: Revue de l'Orient latin 10 (1903/04), S. 16–56, u. J. Richard, Papauté (wie Anm. 31), S. 169–180. Zur Autorschaft des mit »De modo« eng verwandten, aber etwas späteren Traktats »Directorium ad passagium faciendum«, ed. Kohler, in: RHCArm. II, S. 365–515; Kohler, Quel est l'auteur du Directorium ad passagium faciendum? in: Revue de l' Orient latin 12 (1911), S. 104–111 (Guillaume d'Adam); A. D. v. d. Brincken, Die »nationes christianorum orientalium« im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts (Kölner Hist. Abh. 22, 1973), S. 64 und Dies., Weltbild (wie Anm. 24), S. 31 (Guillaume d'Adam), u. R.-J. Loenertz, La Société des Frères Pérégrinants. Étude sur l'Orient dominicain, I (Rom 1937), S. 63; (Raymond Etienne, ab 1322 Erzbischof von Ephesos).

[42] Walther (wie Anm. 38), S. 42.

[43] Schein (wie Anm. 11), S. 22f., 36ff., 79ff. zum Hervorkehren der Rolle der Flotte seit dem »Opus tripartitum« Humberts de Romans. Bereits im »Liber recuperationis Terrae Sanctae« Fidenzios von Padua, der noch vor dem Fall Akkons abgeschlossen wurde (ed. E. Golubovich, in: Biblioteca bio-bibliografica della Terra Sancta e dell'Oriente franciscano. I–V [Florenz 1906–1927], II [1914], S. 9–60), ist hierzu ein Konzept entwickelt. Vgl. Schein, S. 93–102.

[44] »De modo« (wie Anm. 41), S. 550 (Galeeren im Indischen Ozean und Golf von Aden als Konsequenz seiner *experiencia*), 554 (*gens pavida, bestiae*).

Dazu sei es freilich erforderlich, in ein festes Bündnis mit dem persischen Ilkhan zu treten. Dann erhalte man die notwendige Hilfe für die Flottenoperation, so daß sich der Finanzrahmen dafür auf das dem Abendland Mögliche reduziere. Die Durchführbarkeit seines geostrategischen Konzepts sieht der Dominikaner so völlig außer Zweifel, daß es ihm bei seinen Ausführungen nur noch darum geht, seine Adressaten an der päpstlichen Kurie mit genauen Zahlenangaben und durch den steten Verweis auf eigene konkrete Erfahrungen auf seinen Reisen in diese Gegenden zu überzeugen.

Anders als bei Pierre Dubois, wo *experiencia* nur als theoretisch-rationales Beweisverfahren die Leser von der Machbarkeit überzeugen soll, tritt bei Guillaume d'Adam der Augenschein der Empirie hinzu. Diese Verbindung und die Überzeugung von der Durchführbarkeit eines solchen auf *experiencia* und *racio* beruhenden Konzepts verbindet die Pläne des Dominikaners mit denjenigen Marino Sanudos, der seit der Erstfassung als »Conditiones Terrae Sanctae« (von 1306) seines später auf drei Bücher erweiterten Konzepts den Wirtschaftsboykott Ägyptens als Grundlage der Wiedereroberung des Heiligen Landes betont (»Liber Secretorum Fidelium Crucis«, 1309ff.). Wegen der Fundierung auf *experiencia* im doppelten Aspekt empirischer Reiseerfahrungen und der steten Verarbeitung neuer Gegebenheiten war Sanudo in der Folgezeit stets bereit, sein Konzept veränderten Rahmenbedingungen und Entwicklungen anzupassen[45].

Nicht eine unterschiedliche Ausrichtung, sondern nur eine andere Akzentuierung und die Sorgfalt der strategischen Vorüberlegungen wie der Ausgestaltung im Detail unterscheidet die Konzepte der einzelnen Autoren. Am deutlichsten geschieht dies, wenn ein Teil von ihnen nur *experiencia* als Nutzbarmachung empirischer Erfahrungen anderer kennt, wie Galvano von Lévanto, Dubois und Wilhelm von Nogaret, dagegen etwa bei Fidenzio von Padua, Marino Sanudo und Guillaume d'Adam deutlich die Empirie die Feder führt[46]. Aber alle verbindet der Glaube an die Möglichkeit, die zahlenmäßige Unterlegenheit der Lateiner durch eine konsequente Nutzung ihres überlegenen wissenschaftlichen und technischen Standards mehr als kompensieren zu können. Der Franziskaner Fidenzio von Padua sieht künftig Niederlagen der Lateiner als vermeidbar an, wenn ihre Taktik ab sofort die typischen Verhaltensschwächen der Sarazenen rücksichtslos ausnützt und die christlichen Soldaten entsprechend einübt: *pugiles christiani sint sagaces ingenio, ut semper sciant et cognoscant mala fugere et utilia facere*[47].

Angesichts solcher Überzeugungen fällt auch auf die Verurteilung von 219 wissenschaftlichen Thesen durch eine Universitätskommission im Auftrag des Pariser Bischofs Etienne Tempier 1277 ein neues Licht: Wie zuletzt Kurt Flasch hervorhob, kann ohnehin kaum davon gesprochen werden, daß sich hier eine Gruppe konservativer Theologen mit Hilfe der kirchlichen Hierarchie gegen die aufklärerische Philosophie an der Pariser Universität durchsetzen wollte[48].

Edward Grant hat schon 1979 gezeigt, welche Folgewirkung zum Beispiel aus dem Verbot der Thesen 34 und 49 resultierte, mit dem die Grundlagen der aristotelischen Naturphilosophie als mit dem christlichen Glauben unvereinbar bezeichnet wurden[49]. Bischof Tempier und die Pariser Kommission stärkten mit ihrer Ablehnung, Gottes Allmacht an die Regeln der aristotelischen Physik zu binden, gewollt oder ungewollt die Lehre von der Kontingenz der Welt und ihren Ordnungen. Die neue Pariser Physik des 14. Jahrhunderts hat gerade die Verurteilung von 1277 zur Stützung ihrer Lehren von der Möglichkeit anderer Welten und eines Vakuums genutzt.

Daß Etienne Tempier und seine selbst in der aristotelischen Scholastik großgewordenen Pariser Berater bereit waren, die Konsequenzen einer Verwerfung von entscheidenden Prinzipien der traditionellen Naturphilosophie zu tragen, die eben in ihrer Herkunft heidnisch waren und durch Muslime vermittelt, war zwar nicht – wie das 1954 Paul Duhem provokativ behauptete – die Geburtsstunde der neuzeitlichen Naturwissenschaft[50]. Aber die 1277 zumindest bezeugte Bereitschaft, diese wissenschaftliche Tradition der eigenständigen westlichen theologischen Tradition zu opfern, könnte zumindest als weiteres Indiz dafür gewertet werden, daß Vertreter der abendländischen Wissenschaft die bisher akzeptierte islamische Entwicklungshilfe bei der Aneignung der antiken Tradition nicht mehr zu benötigen glaubten. Sie fühlten sich nicht mehr, um das klassische Bild Bernhards von Chartres aus dem frühen 12. Jahrhundert zu benützen, als bloße Zwerge auf den Schultern von Riesen[51].

c) Als nach 1309 der französische Sire de Joinville, erblicher Seneschall der Champagne, das Leben seines 1270 verstorbenen Königs Ludwig IX., des Heiligen, beschrieb, kam er auch relativ ausführlich auf die Mongolen zu sprechen. Hatte doch sein königlicher Herr mehrfach mit ihren Khanen Gesandtenaustausch gepflegt. Zu diesen Gesandten zählte auch der Franziskaner Wilhelm von Rubruk, der sein ›Itinerarium‹ an den König adressierte. Das im 13. Kapitel von Joinvilles Lebensbild Ludwigs IX. gezeichnete Bild der Mongolen weicht jedoch erheblich von dem ab, das in den mendikantischen Reiseberichten überliefert wurde, die – vor allem derjenige Rubruks – Joinvilles Rohmaterial stellten[52]. Jean de Joinville hatte

---

[45] Dazu zuletzt LAIOU (wie Anm. 40) und TYERMAN (wie Anm. 18). Zu den Redaktionsstufen des »Liber Secretorum« H. SIMONSFELD, Studien zu Marino Sanuto dem Älteren, in: NA 7 (1882), S. 43–72, u. A. MAGNOCAVALLO, I Codici del Liber Secretorum Fidelium Crucis, in: Rendiconti del Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, ser. 2, 31 (1898).

[46] Bei SCHEIN (wie Anm. 11) zu wenig Berücksichtigung der gemeinsamen Grundlage der *experiencia* für alle Traktate. Sie unterscheidet in theoretisierende und stärker empirische Traktate (S. 92) und läßt damit den doppelten Aspekt von *experiencia* als Empirie und Nutzung historischer Erfahrung anderer durch die *via rationis* schon im zeitgenössischen Sprachgebrauch außer Acht.

[47] Fidenzio, »Liber recuperationis« (wie Anm. 43), S. 29, S. 32.

[48] K. FLASCH, Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris, eingel., übers. und erklärt (Excerpta classica VI, Mainz 1989), S. 84f., 280ff.

[49] E. GRANT, The condemnation of 1277, God's absolute power and physical thought in the Late Middle Ages, in: Viator 10 (1979), S. 211–244; DERS., The effect of the condemnation of 1277, in: The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (Cambridge 1982), S. 537–39.

[50] P. DUHEM, Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernice, VI (Paris 1954), S. 66. Dazu kritisch FLASCH (wie Anm. 48), S. 58–63.

[51] R. K. MERTON, Auf den Schultern von Riesen. Ein Leitfaden durch das Labyrinth der Gelehrsamkeit (Suhrkamp TB Wissenschaft 426, 1983) (Wirkungen der Metapher auf das wissenschaftliche Selbstverständnis). Äußerst aufschlußreich die bei FLASCH (wie Anm. 48), S. 263ff. besprochenen Reaktionen Lulls in seiner »Declaratio« von 1298 und Gottfrieds von Fontaines in seinem 12. Quodlibet von 1296 auf die Verurteilung von 1277.

[52] Jean, Sire de Joinville, Histoire de Saint Louis, ed. N. DE WAILLY (Paris ^{2}1874), c. 13. Zum Verhältnis des Königs zu Wilhelm von Rubruk: J. RICHARD, La politique orientale de Saint Louis. La croisade de 1248, in: Septième centenaire (wie Anm. 17), S. 197–201; DERS., Sur le pas de Plancarpin et de Rubrouck. La lettre de saint Louis à Sartaq, in: Journal des Savants 1977, S. 49–61, Nd. in: RICHARD, Croisés (wie Anm. 31); DERS., Saint Louis, roi d'une France féodale, soutien de la Terre Sainte (Paris 1987). Vgl. auch

Wilhelm von Rubruk während des Akkonaufenthaltes Ludwigs IX. wohl selbst kennengelernt.

Joinvilles in der Volkssprache verfaßter Text ordnet sich mit seiner Bezugnahme auf die Topoi des Priesterkönigs Johannes und der apokalyptischen Völker Gog und Magog nicht dem durch *experiencia* und *via rationis* geprägten Asienbild der Mendikanten zu, sondern demjenigen, das damals gewissermaßen konkurrierend im Schwange war und ein ganz anderes Genus von »Reiseliteratur« hervorbrachte. In ihm ist Asien einerseits der große Kontinent des Ostens, der die Heimat der verborgenen, dem Abendland Gefahr bringenden Völker darstellte, weil sie die Heilsgeschichte dort ansiedelte. Andererseits gehörte zu Asien auch das Wunderland Indien, dessen Phantasma und Geheimnisse die westlichen Fassungen des Alexanderromans seit dem 12. Jahrhundert nicht müde wurden zu schildern. Bereits seit der Wende zum 13. Jahrhundert hatten sich beide Bereiche verbunden, so daß auf diese Weise ein »literarisches Orientbild« des lateinischen Mittelalters entstand, das nur partiell mit demjenigen der Erfahrungsberichte der Asienreisenden in Deckung zu bringen war[53].

Wenn sich diese »literarischen« Elemente auch im ›Devisement du monde‹ des Marco Polo wiederfinden, so ist dies daher zu erklären, daß hier kein nüchterner Reisebericht eines Missionars oder eines im Asienhandel tätigen Fernkaufmanns vorliegt. Wenn italienische Kaufleute aus Genua und Venedig sich neue Handelswege und Absatzmöglichkeiten erschlossen, hielten sie diese schon aus notwendigem Schutz vor Konkurrenten geheim. Das Handbuch der »Pratica della Mercatura« des Francesco Balducci Pegolotti kennt in seinen Informationen deshalb nur ein spärliches Datengerüst für den um 1340 dann schon verbreiteteren Chinahandel. Wir wissen zwar, daß Genuesen am Hof der Ilkhane eine wichtige Rolle spielten und auch als deren Gesandte im Abendland fungierten. Daß sie ihre privilegierte Stellung dazu benutzten, den Euphrat abwärts mit ihren Galeeren im Persischen Golf Handel zu betreiben, erfahren wir nur aus einer Nebenbemerkung des Guilelmus Adae, der sie deshalb als für die Bemannung der projektierten abendländischen Blockadeflotte im Golf von Aden bestens geeignet ansieht[54].

K.-E. Lupprian, Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels (Studi e Testi 291, Città del Vaticano 1981), S. 60f., u. Guillaume de Rubrouck, envoyé de Saint Louis, voyage dans l'Empire mongol (1253–1255). Traduction et commentaire de C. et R. Kappler (Paris 1985).

[53] Dazu die Beiträge von R. Schnell, H. Holländer, T. Ehlert, K.-H. Göller, C. Hannick, H. L. C. Tristram, in: Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter. Kongreßakten des Freiburger Symposiums des Mediävistenverbandes, hg. W. Erzgräber (Sigmaringen 1989), S. 45–155. Jetzt auch der interessante Versuch von Schnell, aus einem Miscellancodex des Klosters Tegernsee den Rezeptionsrahmen der mittelalterlichen Umgestaltung der Alexandergeschichte zu rekonstruieren: Liber Alexandri Magni. Die Alexandergeschichte der Handschrift Paris, B.N., na. l. 310. Untersuchungen und Textausgabe (1989). Dazu demnächst ausführlich in meiner Rezension in Arbitrium. Zs. f. Rezensionen z. germanist. Lit.wiss. (1993). – Zur »Reiseliteratur« Reichert (wie Anm. 29), S. 135ff.

[54] Francesco Balducci Pegolotti, La pratica della mercatura, ed. A. Evans, (Cambridge/Mass. 1936); – L. Petech, Les marchands italiens dans l'Empire mongol, in: Journal Asiatique 250 (1962), S. 549–574; J. A. Boyle, The Il-Khans of Persia and the Princes of Europe, in: Central Asiatic Journal 20 (1970), S. 25–40 (zur Rolle der Genuesen im Ilkhanat); Guilelmus Adae, »De modo« (wie Anm. 41), S. 551 (Versuch von Genuesen zur Zeit Ilkhans Argun, auf Handelsfahrt über den Euphrat in den Indischen Ozean zu gelangen).

Marco Polos Bericht über seine Reisen ist ja nur in der literarischen Umgestaltung durch den Pisaner Berufsdichter Rusticello erhalten, der sich dabei weitgehend der Topoi vom geheimnisvollen und wundermächtigen Osten bediente. Der besondere Erfolg bei den Lesern ergab sich nicht zuletzt daraus, daß diese die *mirabilia mundi* im Osten vermuteten, weil sie diese für wahr halten und als Gegenfolie zur sich entzaubernden Welt des Abendlandes erhalten wollten[55].

Diese Fassung der immerhin auf wirklichen langjährigen Erfahrungen und Erlebnissen in Asien beruhenden Berichte Marco Polos wurde wenige Jahrzehnte später von der Weltbeschreibung des angeblichen englischen Weltreisenden Jehan de Mandeville aus St. Albans übertrumpft (um 1356). Die Überlieferung der Bücher Marco Polos und Mandevilles in mehreren hundert Handschriften und Übersetzungen in nahezu alle abendländischen Volkssprachen zeigt deutlich die prägende und bestätigende Kraft solcher Texte für das »Normalbild« des Abendlandes vom Osten als dem Ort des Phantastischen schlechthin, in dem reale und fiktive Gegenwelten unlösbar verschmolzen.

Wie Christiane Deluz kürzlich aufgezeigt hat, resultiert der Erfolg Mandevilles eben daraus, daß die von ihm gelieferte *Imago Mundi* nicht bei der Nüchternheit der ihm als Vorlagen dienenden Reiseberichte blieb, so daß er trotz völliger textlicher Abhängigkeit von diesen Vorlagen dennoch »une oeuvre originale« schuf. Bei Mandeville gilt es geradezu als selbstverständlich, daß die Erde eine per Schiff zu umfahrende Kugel ist, weil auf diese Weise genügend Platz für unbekannte und phantastische Völker auf der Gegenseite ist. Frau Deluz hat dies als Versuch gedeutet, die Erde zum Ort der Utopie zu machen[56]. So hebe sich der Autor Mandeville von den Autoren seiner Textvorlagen ab, indem er *plusieurs loys diverses parmy le monde* anerkenne. Deswegen ändert er abwertende Urteile seiner Gewährsmänner, respektiert die Andersartigkeit fremder Völker, um auf diese Weise eine Einheit des Menschengeschlechts zu konstituieren[57]. Damit ist aber auch ein impliziter Rahmen für das bei ihm mögliche Wunderbare gezogen, bei aller Detailfreudigkeit in der Beschreibung des Abweichenden von der europäischen Norm.

Ganz anders formulierte der wirkliche Chinareisende und Missionsbischof von Cambalek-Peking, Andreas von Perugia. Er wolle über das in China Gesehene hinweggehen, weil es den Empfängern seines Briefes zu ungeheuerlich erscheinen müsse. Sogar er, der dort Anwesende, habe so ungeheuerliche Dinge vernommen, daß er sie kaum glauben könne[58]. Johannes Fried hat aufgrund dieser Äußerung geurteilt, daß »die Wirklichkeit, nicht das Phantastisch-Monströse das Fassungsvermögen übersteige«, und damit zugleich implizit treffend den Unterschied zwischen dem Verhältnis Mandevilles zu den *mirabilia mundi* und der Begegnung der wirklichen Asienreisenden mit dem Andersartigen bloßgelegt[59].

---

[55] Aus der kaum mehr überschaubaren Literatur zu Marco Polo und seinem »Devisement du monde« L. Olschki, L'Asia di Marco Polo. Introduzione alla letteratura e allo studio del Milione (Florenz 1957); J. A. Boyle, Marco Polo and his Description of the World, in: History Today 21 (1971), S. 759–769; J. Heers, Marco Polo (Paris 1983). – Zur Rezeption des Polo-Werkes Ders., De Marco Polo à Christophe Colomb. Comment lire le »Devisement du monde«. in: Journal of Medieval History 10 (1984), S. 125–143.

[56] Mandeville's Travels, ed. M. Letts (Hakluyt Society 102, 1–2, London 1953); dazu Chr. Deluz, Le Livre de Jehan de Mandeville, une »géographie« au XIV^{e} siècle (Louvain-la-Neuve 1988), S. 165ff. (*imago mundi*), 235ff. (Utopieversuch). Diese Thesen prononciert in der Zusammenfassung Deluz: Le Livre de Jean de Mandeville (1356), plagiat ou réécriture? in: Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (1989), S. 394–402 (S. 399 Kugelgestalt der Erde als Voraussetzung für Antipoden auf der Südhalbkugel); vgl. auch v. d. Brincken, *Fines Terrae* (wie Anm. 35), S. 123–125.

[57] Deluz, Livre (1988) (wie Anm. 56), S. 245ff., 255ff.

[58] Andreas von Perugia, O.F.M., Epistola, in: Sinica Franciscana I: Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV, ed. A. v. d. Wyngaert, O.F.M. (Quaracchi 1929), S. 373–387, hier c. 2, S. 374.

In den auf *experiencia* gegründeten mendikantischen Reiseberichten und den sich auf sie stützenden politischen Konzepten war für Ängste, Hoffnungen und Wünsche, wie sie sich im literarischen Genus der »Reiseliteratur« artikulierten, immer weniger Platz[60]. Freilich hatte angesichts der Erfahrungen zunächst mit dem mongolischen Vorstoß und der Großreichsbildung, sodann mit dem endgültigen Verlust Akkons 1291 keineswegs überall und sofort das abendländische Überlegenheitsgefühl das Bewußtsein empfindlicher Niederlagen verdrängt. Dazu waren diese zu schmerzhaft, als daß sich unter Berufung auf *experiencia* und *via rationis* stets die Überzeugung durchgesetzt hätte, daß nach dem gültigen Prinzip der »Machbarkeit« diese Niederlagen nur temporär sein konnten. Nicht jeder konnte die Verluste mit dem Verweis auf die prinzipielle Überlegenheit der westlichen Christen verdrängen und sofort die Hoffnung darauf setzen, bei Durchdenken der Sachlage und einer neu bestimmten Zweck-Mittel-Relation sie in Kürze korrigieren zu können.

Der anonyme Autor von »De excidio urbis Acconis« wie der Neapolitaner Magister Thaddäus in seiner »Hystoria de desolacione civitatis Acconensis« sind vom Verlust der letzten Besitzung der Lateiner im Heiligen Land tief betroffen und suchen Trost und Vergewisserung in apokalyptischen Deutungsmustern[61]. Auch der Florentiner Dominikaner Ricoldo von Montecroce bietet ein Bild tiefer Verunsicherung in den Briefen, die er im Orient unter dem unmittelbaren Eindruck des Schicksals der Christen nach dem Fall Akkons verfaßt. Aus Bagdad schreibt er, daß er dem Triumph der Muslime, *quod Dominus Jesus Christus nos adiuvare non potest contra Machometum*, zunächst nichts entgegenzusetzen vermochte. In direkter Anrede an Christus beklagt er sich, daß die Ereignisse den Glauben der Muslime, Jesus sei nur ein großer Prophet, nicht aber Gottes Sohn, Mohammed vor Gott aber mächtiger als er, zu bestätigen schienen. In vier weiteren Briefen während seiner Reise durch den Nahen Osten wiederholt Ricoldo die Befürchtung, daß den Muslimen ein Sieg über die Welt zuteil werden könnte und die bislang heilsgeschichtlich vom Christentum beanspruchte Geschichte der alttestamentlichen Patriarchen nun dem Geschichtsbild des Korans weichen müsse, in dem zu lesen sei, daß Noah, Abraham, Isaak und Jakob Sarazenen gewesen seien[62]. Es ist zumindest verständlich, daß der in den Briefen immer wieder durchbrechende Haß auf Mohammed und seine Religionsgemeinschaft, dessen Anhängern Gott nun das *regnum terrenum* über die besten und fruchtbarsten Gegenden von Indien bis zum Westen gegeben habe, Ricoldo dann einige Jahre später dazu führte, in umfänglicher Polemik eine »Improbatio Alchorani« zu versuchen.

Wenn es um die Beschreibung politischer Machtverhältnisse und um die Einschätzung realer militärischer Potenzen ging, dann mochten Hoffnungen schon zu Fehleinschätzungen führen. Typisch aber ist für die zugrunde liegende Einstellung der mit *experiencia* und *ratio* vorgehenden Autoren, wie der Franziskaner Wilhelm von Rubruk mit dem doch bislang stets als Wunschpartner des Abendlandes gehandelten angeblich so mächtigen Priesterkönig Johannes verfuhr. In seiner Darstellung schrumpft er zur Fabel nestorianischer Christen von einem Nomadenhäuptling[63].

Wenn andere Autoren dann sogar geostrategische Konzepte entfalten, schließlich bei Marino Sanudo und Gulielmus Adae ausgefeilte Pläne für eine wirksame Handelsblockade der ägyptischen Mameluken vorgelegt werden, dann kam es natürlich darauf an, den Adressaten im Westen ein möglichst genaues geographisches und machtpolitisches Bild von den Verhältnissen zwischen Afrika und Indien zu zeichnen. Wie anders sollte man hoffen können, das kostspielige Projekt des Flottenbaus, zumal der Stationierung von Galeeren im Golf von Aden zu verwirklichen!

So zeigt gerade die damalige Kartographie, daß dem Osten eine doppelte Rolle und Funktion im abendländischen Weltbild zukam. Der Venezianer Marino Sanudo gab den Exemplaren seines »Liber Secretorum«, mit denen er sein Konzept der Wiedereroberung des Heiligen Landes propagierte, stets eine doppelte Kartenfolge bei: einerseits eine recht traditionelle Weltkarte (*mappa mundi*), auf der das Unternehmen gewissermaßen heilsgeschichtlich legitimiert wurde. Sodann folgten aber Karten des gesamten Mittelmeerraumes einschließlich von Stadtplänen des Heiligen Landes, die vom damals führenden Kartenatelier des Pietro Visconti in der neuen loxodromischen Technik der Windrosenlinien gearbeitet waren, so daß man nach diesen Karten mit dem Kompaß navigieren konnte. Sanudo bot mit diesen Karten eine genaue geographische Orientierung für das im Text detailliert ausgeführte Konzept[64].

Als Columbus mehr als eineinhalb Jahrhunderte später am 3. August 1492 von Palos aus zu seiner Fahrt nach Asien den Westkurs einschlug, verließ er sich für seine Unternehmung auf die *experiencia* des Seemanns; daneben aber auch auf zwei Hilfsmittel der *via rationis:* Pierre d'Aillys »Imago mundi« und Toscanellis neue Weltkarte. Diese Doppelheit von heilsgeschichtlich bestimmtem Weltbild und durch empirische Erfahrung und naturwissenschaftliche *ratio* vermittelter Karte waren für Columbus verbunden durch das Werk des Marco Polo, das ihm dann auch noch nach der Landung in San Salvador den weiteren Weg zum Reich des mongolischen Großkhans weisen sollte.

---

[59] Fried, Suche (wie Anm. 19), S. 318f.

[60] Übersicht bei J. Richard, Les récits de voyages et de pèlerinages (Typologie des sources du Moyen-Âge Occidental 38, Turnhout 1981 [Nachtrag 1985]). Dazu die kurzen Bemerkungen bei P. Johanek, Weltbild und Literatur. Fiktive Geographie um 1300, in: Weltbild um 1300 (wie Anm. 21), S. 97–108.

[61] Schein (wie Anm. 11), S. 114–124.

[62] Ricoldi de Monte Crucis, O.P., Epistolae quinque commentatoriae de perditione Acconis 1291, ed. Ch. Kohler, in: Archives de l'orient latin II, documents (1884), S. 264–296; S. 272: *afflictus et derelictus solus in terra longinqua, debilis in corpore, tristis in corde et quasi totaliter consternatus in mente*; 266, 270, 280f., 284: Mohammed stärker als Christus auf Erden.

[63] Guillelmus de Rubruc, Itinerarium, ed. v. d. Wyngaert, in: Sinica Franciscana (wie Anm. 58), S. 164–332, hier c. 17.2, S. 206.

[64] Zur Rolle der Kartographie im Werk Sanudos vgl. zuletzt B. Degenhart, A. Schmitt, Marino Sanudo und Paolino Veneto, zwei Literaten des 14. Jahrhunderts in ihrer Wirkung auf Buchillustration und Kartographie in Venedig, Avignon und Neapel, in: Röm. Jb. f. Kunstgesch. 14 (1953), S. 1–137; v. d. Brincken, »Nationes« (wie Anm. 41), S. 454–459; Dies., Weltbild (wie Anm. 24), S. 27ff.; Dies., *Fines Terrae* (wie Anm. 35), S. 114f.; T. Lewicki, Marino Sanudos Mappae Mundi (1329) und die runde Weltkarte von Idrisi (1154), in: Rocznik Orientalistyczny 38 (1976), S. 169–196. Vgl. oben Anm. 18 das Briefzitat Sanudos von 1327, wo er ausdrücklich auf den Argumentationswert *(potest conspici evidenter)* des in Buchtext und den Karten gleichermaßen dargestellten Verhältnisses von Christen und Nichtchristen verweist!

Auch wenn angesichts einer solchen Mischung liebgewordene Klischees vom Geist der Neuzeit hinfällig werden: Der Weg zur Europäisierung der Erde wurde nicht vom Geist der »theoretischen Neugierde« entworfen, sondern unter den Rahmenbedingungen der praktischen Neugierde gebahnt und beschritten, die das Mittelalter in der Konfrontation mit dem mongolischen Weltreich entwickelt hatte.

III. Zum Verhältnis von Abendland und Orient im Apolloniusroman Heinrichs von Neustadt

(Tomasek)

Der aus der Spätantike stammende Apolloniusroman ist heute weitgehend vergessen. Bis in die frühe Neuzeit erfreute er sich jedoch in Europa größter Beliebtheit: Seine lateinischen Redaktionen, von denen fast 150 Handschriften bekannt sind[1], haben mehrere Bearbeitungen[2] sowie Übertragungen in viele Volkssprachen[3] angeregt. In Deutschland war seit 1471 die Übersetzung Heinrich Steinhöwels erfolgreich, die allerdings nicht die erste deutschsprachige Fassung des Stoffes darstellte. Bereits zu Anfang des 14. Jahrhunderts schuf der Wiener Arzt und Literat Heinrich von Neustadt seinen mittelhochdeutschen Versroman »Apollonius von Tyrland«[4].

Wie konnte der alte heidnische Familienroman über Apollonius, der seine Frau Lucina und seine Tochter Tarsia verliert und zuletzt die Totgeglaubten unverhofft wiederfindet, im christlichen Mittelalter derart beliebt werden?

Die Hauptgestalten zeichnen sich durch ein hohes Maß an Treue, Keuschheit und Leidensbereitschaft aus, so daß sie, wenn man von ihrem Heidentum absah, auch in christlicher Zeit als Vorbilder in Frage kamen. Zudem ließ sich das Romangeschehen wegen der darin enthaltenen Auseinandersetzung des Apollonius mit Antiochus, dem bösen König von Antiochia, in das christliche Geschichtsbild einordnen[5]: Wenn man, wie Steinhöwel, die Handlung mit den biblischen Makkabäerbüchern in Zusammenhang brachte, bot der Roman ein Erklärungsmodell für die Sühnung des Fluchs, der nach 1. Makk 1,11 auf der Antiochusdynastie lastete. So erscheint Apollonius, als er am Ende die Herrschaft des Antiochus übernimmt, wie ein segenbringender Faktor in einem göttlichen Heilsplan[6].

---

[1] Historia Apollonii Regis Tyri. Prolegomena, text edition of the two principal latin recensions, bibliography, indices and appendices. Hg. A. A. Kortekaas (Mediaevalia Groningana 3, Groningen 1984), S. 413–424.

[2] U. a. durch die Aufnahme in die »Gesta-Romanorum«-Sammlung und ins »Pantheon« Gottfrieds von Viterbo.

[3] Vgl. E. Klebs, Die Erzählung von Apollonius aus Tyrus. Eine geschichtliche Untersuchung über ihre lateinische Urform und ihre späteren Bearbeitungen (Berlin 1899), S. 383–511.

[4] Heinrichs von Neustadt »Apollonius von Tyrland« nach der Gothaer Handschrift ..., hg. S. Singer (DTM 7, ^{2}1967).

[5] Vgl. den Eingang von Steinhöwels Fassung (Griseldis. Apollonius von Tyrus. Aus Handschriften hg. C. Schröder [Mitth. d. Dt. Ges. z. Erf. vaterl. Spr. u. Alterth. 5, 1872], S. 85–90); auch im »Pantheon« Gottfrieds von Viterbo wird der Apolloniusstoff als historische Begebenheit behandelt (s. Klebs, [wie Anm. 3], S. 339, 495 f.).

[6] In der »Gesta Romanorum«-Fassung erlangt Apollonius nach dem Tode das ewige Leben. Gesta Romanorum, hg. H. Osterley (1872, Nd. 1963), S. 532.

Die »Historia Apollonii« konnte also an das (heils-)geschichtliche Verständnis der mittelalterlichen Rezipienten appellieren, zumal das Geschehen an historischen Orten wie Tyrus, Tarsus oder Antiochia spielt, deren Namen im Zeitalter der Kreuzzüge aktuellen Klang besaßen. Dies ist zu bedenken, will man die Akzente verstehen, die Heinrich von Neustadt, der die Figur des Apollonius zu einem jüngeren Zeitgenossen Christi machte, in seiner Version setzte.

Über die Qualität des (antiken) Apolloniusromans wurden in der Forschung oft negative Urteile gefällt[7]. Dies betrifft auch Heinrichs Werk[8], doch haben sich nach Walter Schürenberg[9] in jüngster Zeit auch Alfred Ebenbauer und Burghart Wachinger[10] um eine differenzierte Würdigung des »Apollonius von Tyrland« verdient gemacht. Diesen Forschern geht es zu Recht weniger um die Frage, ob Heinrich von Neustadt ein »guter« Dichter war, als vielmehr darum, zu verstehen, was er mit seinen Eingriffen in die Vorlage bezweckte. Heinrich interpolierte nämlich eine Kette neuer Episoden in den Roman und verlängerte auch den Schluß, so daß ein großangelegtes Werk mit geänderten Proportionen entstand.

1. Etwa zur Hälfte des spätantiken Romans, als Apollonius seine neugeborene Tochter Tarsia bei Pflegeeltern zurückläßt und feierlich schwört, daß er Bart, Haupthaar und Nägel solange nicht schneiden werde, bis er zu ihrer Hochzeit zurückgekehrt sei[11], heißt es im lat. Text, daß Apollonius von nun an 14 Jahre in fernen Ländern weilt. Diese Aussage nutzte Heinrich von Neustadt, um eine Folge neuer Abenteuer mit mehr als 11 000 Versen einzufügen, bevor er das Handlungsgeschehen in die Bahnen des alten Romans zurücklenkt.

An den sechs großen *aventiuren*[12] dieser Interpolation und den darin eingeschachtelten Nebenepisoden fallen einige wiederkehrende Inhaltselemente auf: Mehrfach ist das Leben des Helden bedroht, mehrfach gerät er in Gefangenschaft und mehrmals erwirbt er sich neue Länder und Ehefrauen. Ein Hauptreiz dieser Motive besteht darin, daß sie auf unterschiedliche Weise die Rückkehr des Helden zu Lucina und Tarsia (und damit den vorgegebenen Romanschluß) gefährdet erscheinen lassen. Durch König Nemrot von Romanie wird Apollonius zum Beispiel drei Jahre im Orient gefangen gehalten (7841–10593), wobei der *ungetrewe palk* (9176) versucht, Apollonius zu töten, indem er ihn übermenschlichen Gefahren aussetzt. Wäre es nach Nemrots Willen gegangen, hätte Apollonius nicht zurückkehren und die Aufgaben, die am Ende des Romans auf ihn warten, erfüllen können. Dasselbe Spannungsmoment kennzeichnet auch die sogenannte Robinsonade (6507 ff.), in welcher der Held Gefahr läuft, auf einer mit wilden Tieren bevölkerten Insel zugrunde zu gehen (6561).

---

[7] So schon M. Haupt, Über die Erzählung von Apollonius von Tyrus, in: Ders., Opuscula 3 (1876), S. 85–90.

[8] S. z. B. P. Ochsenbein, in: ^{2}VL III, Sp. 841: »eine bewußte Komposition und eine innere ... Motivierung fehlen.«

[9] W. Schürenberg, Apollonius von Tyrland. Fabulistik und Stilwille bei Heinrich von Neustadt (Diss. phil. Göttingen 1934).

[10] A. Ebenbauer, Der »Apollonius von Tyrlant« des Heinrich von Neustadt und die bürgerliche Literatur im spätmittelalterlichen Wien, in: Die Österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert (1050–1750), I, hg. H. Zeman (Graz 1986), S. 311–347. – B. Wachinger, Heinrich von Neustadt, »Apollonius von Tyrland«, in: Positionen des Romans im späten Mittelalter, hg. W. Haug, B. Wachinger (Fortuna Vitrea 1, 1991), S. 97–115.

[11] Historia (wie Anm. 1), S. 338.

[12] Nach der Gliederung bei Ebenbauer (wie Anm. 10), S. 313.

In der Binnengeschichte muß sich Apollonius mit ganzen Sippschaften[13] von Ungeheuern herumschlagen, die, auch wenn sie bisweilen differenzierte Züge tragen[14], deutlich dem teuflischen Bereich zugeordnet werden[15]: Ein Ungeheuer namens Flegedin, dessen Vater, *des teufels mer wunder* (5062), von Apollonius getötet worden war, hatte ihn zum Beispiel in die scheinbar ausweglose Robinson-Lage gebracht; die *tievelin* Gargana will Apollonius mit sich in den Tod reißen, doch der Held bleibt durch göttlichen Beschluß am Leben (9585–9590). Die Kräfte des Guten und Bösen verkörpern sich in Fabelwesen und Tieren[16] genauso wie in den Menschen. Das gibt der Handlung durchaus einen »roten Faden«[17], denn der heilsgeschichtliche Antagonismus von Gott (8532, 8199, 16781ff. und öfter) und Teufel (145, 853, 6352, 16052, 17178 und öfter) durchzieht das ganze Werk. Bereits durch die kleine, von Heinrich zu Beginn eingeschobene Taliarcus-Szene (453ff.) wird die Aufmerksamkeit des Rezipienten hierauf gelenkt.

Es wäre zwar unzutreffend zu behaupten, daß es Heinrich von Neustadt gelungen sei, alle Abschnitte seiner Apolloniusroman-Fassung bruchlos zusammenzufügen[18], doch ist der Wille des Dichters zu erkennen, die Einheit des von ihm erheblich erweiterten Werkes zu sichern. Dies geschieht auch mit Hilfe motivischer Verklammerungen, zu denen unter anderen das Drachenmotiv (460, 8419, 8516, 10167, 12176, 18843), das Glücksmotiv (1ff., 1250, 1720, 2084, 4355, 16989, 16427 und öfter) und das bis zuletzt (von der Antiochus- bis zur Silvian-Szene) durchgehaltene Thema des sexuellen Mißbrauchs von Frauen[19] gehören.

2. Innerhalb der Binnengeschichte hat im »Apollonius von Tyrland« die Begegnung des Abendlandes mit dem Osten ihren Platz. Indem Heinrich von Neustadt die Handlung aus dem Mittelmeerraum bis nach Indien verlagert, kommt er dem Interesse seines zeitgenössischen Publikums an den Wundern des Orients entgegen. Doch liegt auch hier mehr als nur eine »lose strukturierte, bunte Abenteuerwelt«[20] vor, denn es lassen sich durchaus Konstruktionsprinzipien im Aufbau des interpolierten Teils erkennen.

Die Binnenhandlung beginnt damit, daß Apollonius mit einem Heer von Tarsus nach *Barcilon*[21] segelt, um die von den Völkern Gog und Magog bedrohte Stadt zu verteidigen (2920ff.). Der Dichter läßt also seinen Helden zunächst eine Reise ins westliche Mittelmeer unternehmen. Die seit Singer vertretene Auffassung, daß es sich bei *Barcilon* um eine ins kaukasische Iberien »verlegte« Stadt handele[22], kann nicht recht überzeugen, da der Städtename an Spanien denken läßt und Textabschnitte wie 6005–6010 und 11692–11696 zeigen, daß *Barcilon* in die westeuropäischen Länder eingebettet ist. Sobald man aber von einer Westorientierung der Seereise nach *Barcilon*[23] ausgeht, wird die geographische Konzeption ersichtlich, die Heinrich in seiner Interpolation verfolgt:

Die erste Fahrt führt Apollonius an den westlichen Rand der Erdscheibe nach Barcelona, von wo aus er als nächstes das nahegelegene (4295ff.) *Galacides* befreit. Dieses Land, dessen Name offenbar an das spanische Galizien anklingen soll, trägt ideale Züge (4328–4353) und präludiert in verschiedener Hinsicht die spätere *Crisa*-Utopie[24]; es muß zum Beispiel, wie *Crisa*, von zwei Ungeheuern befreit werden, bevor Apollonius die ortsansässige Prinzessin heiratet. Das Goldland *Crisa*, dessen Erringung nach Zwischenetappen und Rückschlägen den inhaltlichen Höhepunkt der Binnengeschichte markiert, liegt, genau entgegengesetzt, am östlichen Rand der Welt[25] im hinteren Indien. Als König von *Crisa* hat Apollonius bei Heinrich von Neustadt jedoch noch nicht das höchste Ziel seiner Laufbahn erreicht: die Herrschaft über Jerusalem, die ihm am Schluß der Romanhandlung zufällt. Das geographische Ausgreifen der Handlung nach dem äußersten Westen und dem äußersten Osten findet zuletzt in Jerusalem, dem Mittelpunkt der Erdscheibe, sein Ziel.

Es dürfte ebenfalls kein Zufall sein, daß Heinrich von Neustadt an den Anfang der Binnengeschichte die Auseinandersetzung mit den Völkern Gog und Magog der Apokalypse und ans Ende des interpolierten Teils einen Besuch bei den apokalyptischen Gotteszeugen Enoch und Elias[26] stellt (14874ff.). So wird unterstrichen, daß der Dichter den Lebensweg seines Helden vor heilsgeschichtlich-eschatologischem Hintergrund bewertet wissen will[27].

---

[13] Vgl. das Stemma ebd., S. 320.

[14] Vgl. ebd.; s. dazu unten bei Anm. 34.

[15] Vgl. 4374, 4473, 5062, 5540, 8199ff., 8842, 9014, 9585, 11179 usw.

[16] So verteidigt Apollonius z. B. eine Sirene gegen einen Kentauren (4975ff.) und unterstützt einen Panther im Kampf mit einem Drachen (10163ff.). Vgl. dazu: Der altdeutsche Physiologus. Die Millstädter Reimfassung und die Wiener Prosa …, hg. F. MAURER (ATB 67, 1967), S. 16–19, 6–11.

[17] S. aber EBENBAUER (wie Anm. 10), S. 335, WACHINGER (wie Anm. 10), S. 102.

[18] Vgl. dazu WACHINGER (wie Anm. 10), S. 100.

[19] S. auch die Belege für *notzogen*: 4527, 4824, 5166, 19641, 20040.

[20] A. EBENBAUER, Antike Stoffe, in: Epische Stoffe des Mittelalters, hg. V. MERTENS, U. MÜLLER (Kröners TA 483, 1984), S. 283. Nach Werner RÖCKE handelt es sich gar um »endlos fortfließende, sich ändernde, verwirrende Zufälligkeit« (W. RÖCKE, Die Wahrheit der Wunder. Abenteuer der Erfahrung und des Erzählens im »Brandan«- und »Apollonius«-Roman, in: Wege in die Neuzeit, hg. Th. CRAMER [Forsch. z. Gesch. d. ält. dt. Lit 8, 1988], S. 261).

[21] Für Hinweise zum *Barcilon*-Problem danke ich Helmut G. Walther, der überzeugend für die West-Lage *Barcilons* plädierte, und Herrn A. Bayer M.A. (Köln), der mich auf die Chronik Alberts von Aachen aufmerksam machte.

[22] S. SINGER, Zu Wolframs Parzival, in: Abhandlungen zur Germanischen Philologie. FS R. Heinzel (1898), S. 427; A. BOCKHOFF, S. SINGER, Heinrichs von Neustadt Apollonius von Tyrland und seine Quellen. Ein Beitrag zur mittelhochdeutschen und byzantinistischen Literaturgeschichte (Spr. u. Dicht. 6, 1911), S. 33ff.; EBENBAUER, (wie Anm. 10), S. 344.

[23] Zwischen dem östlichen Mittelmeer (Kleinasien, Syrien) und *Barcilon* bzw. *Galacides* reist Apollonius stets per Schiff (3116ff., 6213, 6427ff., 7322ff., 14693ff., 16137), während er von Armenien nach Indien und zurück den Landweg benutzt. (Auf der letzten Fahrt nach *Galacides* wird Apollonius, von Syrien kommend, im Sturm bis ans Paradies getrieben, was eine zweite Durchfahrt aus dem Mittelmeer ins *mare oceanum* voraussetzt, wie sie auf mittelalterlichen Weltkarten des Beatus-Typs [auch auf T-Karten] angegeben ist. Nach Spanien [*Galacides*] wird Apollonius danach [14894ff.] über das äußere Weltmeer gelangt sein).

[24] So findet sich im Zusammenhang mit *Galacides* (4325) der erste Vorverweis auf das *guldein tal* (= *Crisa*).

[25] Vgl. die Eintragung *Crisas* auf der Ebstorf-Karte und anderen mittelalterlichen Weltkarten (Die ältesten Weltkarten, hg. K. MILLER, 6 Hefte, 1895ff.).

[26] Vgl. M. M. WITTE, Elias und Enoch als typologische Figuren und apokalyptische Zeugen. Zur Verbindung von Literatur und Theologie im Mittelalter (Mikrokosmos 22, Bern, Frankfurt 1987), S. 153ff.

[27] Davon, daß bei Heinrich von Neustadt das »Motiv der apokalyptischen Völker … seines theologischen Sinns entkleidet« sei oder gar eine »Auflösung der heilsgeschichtlichen Ordnung« vorliege (RÖCKE [wie Anm. 20], S. 263, 266), kann keine Rede sein. Bereits angesichts der kleinen Belegstellenauswahl, die o. bei Anm. 14–16 gegeben wurde, sind Behauptungen wie: »Apollonius' Wunderwelt ist nicht mehr Ausdruck göttlicher Vorsorge und Allmacht« (ebd. S. 262), nicht aufrechtzuerhalten.

Damit läßt sich das Handlungsgeschehen nicht als »bloß fiktional« im Sinne eines modernen Fiktionsverständnisses[28] fassen, sondern der Rückgriff auf die Apokalyptik appelliert an ein Deutungsschema, das für die Zeitgenossen realgeschichtliches Gewicht besaß. Zwar stellt die Belagerungsszene *Barcilons* durch Gog und Magog zweifellos eine literarische Erfindung des Dichters dar[29], das poetische Verfahren Heinrichs von Neustadt wäre jedoch falsch interpretiert, würde man darin eine gänzlich freie oder gar ungezügelte Fabulistik walten sehen.

Die Bedrohung einer spanischen Stadt durch apokalyptische Völker brauchte einem mittelalterlichen Publikum nicht unwahrscheinlich zu erscheinen, zumal auch Goten[30] und Mongolen[31] mit Gog und Magog in Verbindung gebracht wurden[32]. Heinrichs Beschreibung der *ferocissimae gentes* (2956ff.) ist ferner mit – in seiner Zeit – glaubhaften Details durchsetzt, wie zum Beispiel der Aussage, daß die Völker Gog und Magog Menschenfleisch äßen[33] und kalte oder lauwarme Stutenmilch (*rosseine milch*, 2996) tränken. Dies mußte in der Zeit um 1300 Assoziationen an die mongolischen Völker freisetzen.

Heinrichs erfundene *Barcilon*-Episode ist also in mehrfacher Hinsicht historisch aufgeladen, indem sie einen eschatologischen, über der Geschichte stehenden apokalyptischen Deutungshorizont wachruft und zugleich an aktuelle geschichtliche Erfahrungen anknüpft.

Auffällig ist nun, wie bei Heinrich von Neustadt die wilden Ost-Völker trotz ihrer gewaltigen Überzahl niedergeworfen werden: Auf der Reise nach *Barcilon* liefert sich die Flotte des Apollonius zunächst eine verlustreiche Schlacht mit den Truppen des griechischen Königssohns (3152ff.), bis man erkennt, daß beide Heere dasselbe Ziel haben, und beschließt, in Zukunft besser zusammenzuhalten. Vor *Barcilon* angekommen, wird auf Apollonius' Rat mit Gog und Magog ein dreitägiger Waffenstillstand geschlossen. Man lädt die hundert Besten des feindlichen Heeres zu einem Bankett, bei dem Apollonius Wein auftischen läßt. Er studiert seine Feinde genau (3661) und merkt, daß sie schnell betrunken werden, weil sie das Getränk nicht kennen. Nachdem so die Wirkung des Weins an den Fremdlingen getestet wurde, schickt Apollonius ihrem Herrscher ein Faß davon, und als dieser noch mehr verlangt, sendet man zweihundert Fuder Wein ins feindliche Lager. Bald darauf betrinkt sich das ganze

---

[28] Vgl. z. B. S. J. SCHMIDT, Ist »Fiktionalität« eine linguistische oder eine texttheoretische Kategorie?, in: Textsorten. Differenzierungskriterien aus linguistischer Sicht, hg. E. GÜLICH, W. RAIBLE (Athenäum-Skripten Linguistik 5, 1972), S. 59–80.

[29] Die von SCHÜRENBERG (wie Anm. 9), S. 10–28 und EBENBAUER (wie Anm. 10), S. 312, Anm. 7, 315, Anm. 19, geäußerten Zweifel gegenüber der These von BOCKHOFF und SINGER (wie Anm. 22), Heinrich habe eine byzantinische Quelle benutzt, sind vollauf berechtigt.

[30] S. z. B. Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX, hg. M. L. LINDSAY, (Oxford 1966), lib. IX, II, 89.

[31] Vgl. J. FRIED, Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert, in: HZ 243 (1986), S. 295, 300, 332. (Über die zeitgenössische Vermutung, die Mongolen hätten eine bewaffnete Wallfahrt nach Santiago im Sinn gehabt, s. ebd. S. 297).

[32] Man hat an eine raumgreifende militärische Aktion im Stile der genannten Völker zu denken. Wenn bei Heinrich von Neustadt die Tarser befürchten, die apokalyptischen Völker könnten, sofern sie vor *Barcilon* nicht geschlagen werden, auch in ihrem Land erscheinen (3062ff.), bedeutet dies nicht, daß beide Städte in räumlicher Nähe liegen müssen, wie SINGER (wie Anm. 22) mit seiner Anm. zu V. 3064 suggeriert.

[33] Vgl. z. B. »De imagine mundi« (PL 172, Sp. 123) des Honorius Augustodunensis. Dasselbe wird im 13. Jahrhundert auch von den Mongolen behauptet, vgl. FRIED (wie Anm. 31), S. 297–317.

gegnerische Heer, und nach Ablauf des dreitägigen Waffenstillstandes ist es für Apollonius und seine Männer ein leichtes, die Feinde niederzumetzeln.

Apollonius agiert hier nach dem Grundsatz: »Erfolgreichem Handeln muß Wissen vorausgehen«, einer Maxime, deren Bedeutung für die Mongolenfrage im 13. Jahrhundert Johannes Fried aufgezeigt hat[34]. Die zahlenmäßig weit überlegenen apokalyptischen Völker erweisen sich bei Heinrich von Neustadt als überraschend leicht besiegbar, wenn nur die abendländischen Kräfte zusammenstehen – das ist die Lehre aus der unnötigen Seeschlacht mit den Griechen – und ihre Kulturgüter planvoll nutzen. Dieser Gedanke, der von Zeitgenossen wie Guillaume d'Adam propagiert wurde[35], ist in literarischer Umsetzung auch hinter Heinrichs *Barcilon*-Episode erkennbar: Die fremden Völker sind wild und unweise (2995); da es ihnen an Vorsicht mangelt (3781ff.), können sie trotz ihrer Überzahl bei klugem Taktieren überwunden werden.

Es wäre entschieden zu wenig, solche mit aktuellen historischen Einsichten durchsetzten, heilsgeschichtlich konturierten Episoden nur als »Beispiele einer spielerischen Einbildungskraft«[36] zu verstehen. Das Fabulistische ist bei Heinrich von Neustadt in der Tat hoch zu veranschlagen, doch entbehrt es nicht des Bezugs zum Geschichtsbild und zu historischen Erfahrungen der Zeit. Das Grundgerüst der *Barcilon*-Episode hätte mutatis mutandis und abzüglich einiger Details sogar in einer mittelalterlichen Kreuzzugschronik Platz haben können[37], und selbst die Unbeholfenheit der apokalyptischen Völker im Umgang mit dem Wein war für das zeitgenössische Publikum glaubhaft[38].

Um der Gesamtaussage willen scheut der Dichter andererseits auch nicht vor Elementen zurück, die mit dem faktischen Geschichtsverlauf schwer zu vereinbaren sind[39]. Zwischen historischer Faktentreue auf der einen und bloßer Phantastik auf der anderen Seite wählt er den Mittelweg eines Erzählens, das als Parabel Wahrheit beanspruchen soll. Nicht zufällig zitiert er am Anfang seines Prologs die (Geschichts-)Vision der Danielprophetie wegen ihres Gleichnis-Charakters (8ff.):

---

[34] FRIED (wie Anm. 31), hier S. 315. – Auch als Apollonius gegen die Ungeheuer Flata und Kolkan in den Kampf zieht, werden genaue Hinweise eines Informanten eingeholt (4288–48429). Die Auseinandersetzung mit dem Fremden hat, ohne daß das Feindbild aufgegeben wird, eine möglichst unvoreingenommene Situationsanalyse zur Voraussetzung. Mit Recht ist von WACHINGER (wie Anm. 10) die detaillierte Charakterisierung der »Gegenwelt« im »Apollonius von Tyrland« (S. 109–111) hervorgehoben worden (»daß halbtierische Monster … mit eigener erklärender Geschichte ausgestattet werden, kenne ich sonst nicht«, S. 110). Die differenzierte Darstellung des Bösen durch Heinrich von Neustadt erklärt sich als literarischer Reflex jenes rationalen Erfahrungsmodus' des Fremden, der seit dem 13. Jahrhundert vor allem von mendikantischen Mongolenreisenden geübt wurde.

[35] Vgl. den voranstehenden Beitrag von Helmut G. WALTHER.

[36] RÖCKE (wie Anm. 20), S. 253.

[37] So beschreibt Albert von Aachen, der Chronist des 1. Kreuzzugs, neben Spannungen zwischen Kreuzfahrern und Byzantinern (VIII, Kap. 46ff.; vgl. die Schlacht mit den Griechen bei Heinrich von Neustadt) eine Belagerung der Stadt Jaffa durch ägyptische Sarazenen (»Babylonier«): König Balduin von Jerusalem, der sich in Jaffa verschanzt hält, sendet (wie bei Heinrich) Boten aus, die um Hilfstruppen bitten (IX, Kap. 10), da kommt überraschend eine Flotte von zweihundert christlichen Schiffen (IX, Kap. 11); drei Tage später greifen die Christen an (Kap. 12) und erringen einen erstaunlichen Sieg mit wenig eigenen Verlusten. Albert von Aachen, Geschichte des ersten Kreuzzugs. II: Das Königreich Jerusalem. Übers. H. HEFELE (1923) – Wenn man in dem Namen »Baldin« des Königs von *Barcilon* bei Heinrich von Neustadt einen historischen Reflex suchen will, liegt es näher, darin eine Anspielung auf die christlichen Könige von Jerusalem zu sehen, als eine Reminiszenz byzantinischer Kaiser dieses Namens, wie BOCKHOFF und SINGER (wie Anm. 22, S. 33) behaupten.

[38] In einer englischen Quelle heißt es über Gog und Magog: *Comedunt universa abhomalia et abortiua, hominum iuvenum carnes … vinum penitus ignorant* (The Dialogue of Salomon and Saturnus, with an historical introduction, hg. J. M. KEMBLE [London 1848], S. 119). Die Mongolen, die Wein nur als Importware kannten, ließen sich gern damit beschenken (s. B. SPULER, Die Goldene Horde. Die Mongolen in Rußland. 1223–1502 [1943], S. 444f.).

Ich hab an ainem puech gelesen
Derselben red ain geleichait,
Und ist doch die warhait.

So sollen auch Heinrichs literarische Zuerfindungen zur »Historia Apollonii« gleichnishaft Auskunft über den inneren Zustand der Welt geben (90ff.):

Es ist ain hohe gloß daran,
Die g(e)tt auff aller welde kintt
Die nw und furpaß lebentig sint.
Sie gett auch gar auff ainen man
Von dem ich muet zu sagen han.

3. Auch Abenteuer wie die Babylon- und Gangesepisoden (8073ff., 9921ff.) verfügen in diesem Sinne über einen wahren Kern, zumal sie auf biblischen Angaben (Is 13,21) oder geographischer Literatur[40] basieren. Dasselbe gilt für die Schilderungen des orientalischen Idealreiches *Crisa* (8827ff., 10934ff.), in die ebenfalls Anregungen aus dem gelehrten Schrifttum eingegangen sind[41].

Crisa ist bei Heinrich von Neustadt ein Land von utopischem Zuschnitt. Es wird das *ander paradeiß* (8848) genannt, wo zweimal im Jahr Sommer und Winter herrscht (8853ff.) und noch die Winter so warm sind, daß *alle weg mayen zeyt* (10945) ist. Der Tigris (8892ff.) schwemmt Edelsteine aus dem Paradies an, und *Goldes ist da also vil/ Das es niemand nemen wil* (8898f.). In *Crisa*, das Reichtum (8847) und Nahrung im Überfluß besitzt, braucht niemand zu hungern (8873). Die Einwohner leben friedlich zusammen (8855f.), keiner wagt zu lügen, und wer dies täte, würde sofort verjagt werden (8862ff.). Es gibt weder Neid noch Haß (10944), weder Kranke (8891) noch Greise (8849), und selbst die Schrecken des Todes sind besiegt (8850f.).

Solche Einzelheiten illustrieren den utopischen Charakter eines Landes, dessen König Apollonius auf dem Höhepunkt der Binnenhandlung wird. Stand bis dahin die Auseinandersetzung des Helden mit dämonischen Kräften im Vordergrund, so gewinnt in der *Crisa*-Episode eine andere Sicht des Fremden an Bedeutung: Der Osten erscheint als Projektionsraum von Wünschen, die in der Heimat unerfüllt bleiben. So drängt sich aus der Logik des Romans die Frage auf, ob der Held diese, vom Autor mit großer Sorgfalt gezeichnete, orientalische Idealwelt je wieder verlassen würde.

---

[39] So z.B., wenn der Dichter seinen Helden am Ende zum christlichen (20568) Kaiser von Rom (20557) macht.

[40] Vgl. EBENBAUER (wie Anm. 10), S. 316, Anm. 24.

[41] Vgl. ebd., S. 317, Anm. 26.

Heinrich hat sich für die Details seiner *Crisa*-Schilderung von verschiedenen Berichten über exotische Länder anregen lassen. Wenn es zum Beispiel v. 11666ff. heißt, daß das Wasser des Tigris durch die Straßen der Hauptstadt *Crisas* geleitet werden könne, so erinnert dies an den mittelhochdeutschen »Herzog Ernst«, in dem die Schilderung einer orientalischen Stadt mit vergleichbarer Straßenreinigung enthalten ist[42]. Der Katalog der Speisen, die in *Crisa* verzehrt werden (8870ff.), ähnelt Auflistungen, wie sie sich in Beschreibungen irdischer Paradiese (zum Beispiel in der »Navigatio Sancti Brandani«[43]) finden.

Die entscheidende Anregung aber ist von »De imagine mundi« des Honorius Augustodunensis ausgegangen[44]. Darin werden nicht nur das Goldland *Crisa* und das märchenhafte Klima mit doppeltem Sommer und Winter[45] genannt, sondern auch die indischen Nachbargebiete *Crisas* in derselben Reihenfolge wie bei Heinrich von Neustadt (10934–10995) aufgezählt. Während aber *Crisa* nach mittelalterlicher Geographie eine Insel ist, erscheint es bei Heinrich in der Tradition des mittelhochdeutschen Romans als Tal[46].

Mit Sicherheit kannte der Dichter auch die Indienutopie aus dem Brief des Priesterkönigs Johannes. Anklänge hieran zeigen sich zum Beispiel in der Furcht der Einwohner *Crisas* vor der Lüge[47]. Ferner stehen dem Herrscher von *Crisa* spektakuläre Hilfsmittel, die auch dem Priesterkönig gehören – ein magischer Weltenspiegel und eine Quelle, welche die Jugend des Herrschers garantiert[48] –, zur Verfügung.

Auch derartige Requisiten dürfen nicht als Ausdruck einer rein spielerisch operierenden Phantasie mißverstanden werden, denn mit ihnen ist ein utopischer Vorbild-Anspruch verbunden, wie er in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts im »Jüngeren Titurel« thematisiert wurde[49]. Ebenso stellt der wundersame, mit künstlichen Vögeln besetzte goldene Baum, der sich in *Crisas* Garten befindet, keine bloße literarische »Ästhetisierung«[50] dar, die »nur noch als Kunstgebilde«[51] anzusehen wäre, denn der goldene Baum steht in einer eindrucksvollen, langen Tradition herrscherlicher Repräsentation. Auch Wilhelm von Rubruk sah am Hof des Großkhans der Mongolen in Karakorum einen ähnlichen Baum[52].

Aufschlußreich ist aber, welcher Stellenwert den magischen Requisiten *Crisas* im Handlungsverlauf zukommt. Apollonius nutzt den Kristallspiegel nur, um nach seiner Tochter

---

[42] Herzog Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch, hg. B. SOWINSKI (Reclams UB 8352–57, 1972), v. 2684ff.

[43] Sanct Brandan. Ein lateinischer und drei deutsche Texte, hg. C. SCHRÖDER (1871), S. 75, v. 1113ff., 182, Z. 14ff.

[44] PL 172, Sp. 123f. Vgl. EBENBAUER (wie Anm. 10), S. 317, Anm. 26.

[45] Dies wird (PL 172, Sp. 123) über *Taprobanes*, die Nachbarinsel *Crisas* ausgesagt.

[46] Vgl. amoene Landschaften wie das *wunnecliche tal* in Gotfrids »Tristan« oder das *blüende tal* in Strickers »Daniel«.

[47] Der Priester Johannes, erste Abhandlung, enthaltend Capitel I, II und III, hg. F. ZARNCKE (Abh. d. phil.-hist. Cl. d. Königl. Sächs. Ges. d. Wiss. 7, 1879), S. 83ff. § 51. – Vgl. außerdem § 22 zu 8892ff.; § 82ff. zu 8850f.; § 46 zu 8855f.

[48] Ebd., § 67ff., § 81.

[49] K. ZATLOUKAL, India – ein idealer Staat im »Jüngeren Titurel«, in: Strukturen und Interpretationen. FS B. Horacek (Wien 1974), S. 401–445.

[50] RÖCKE (wie Anm. 20), S. 266.

[51] Ebd.

[52] Vgl. L. OKKEN, Das goldene Haus und die goldene Laube. Wie die Poesie ihren Herren das Paradies einrichtete (Amsterd. Publ. z. Spr. u. Lit. 72, Amsterdam 1987), S. 117ff., 149ff.

Tarsia zu forschen (12871ff.), und an der Funktion des Jungbrunnens offenbart sich zuletzt, daß jene Welt, in die Apollonius, Tarsia und Lucina gehören, mit dem Leben in der Crisa-Utopie unvereinbar ist. Als der Held mit seinen Kampfgefährten in *Crisas* Jungbrunnen steigt, wird die Aufmerksamkeit des Rezipienten auf Haupt und Haar gelenkt (13008ff.):

Yeder man sich under stieß,
Das haupt und die gelider gar.
Si wurden liecht und klar.
Ir har ward den seyden geleich.
Si wurden alle wunnikleich
Als die jungen knabelein.

Zur Ikonographie des Jungbrunnens in der bildenden Kunst gehört es, daß in den Brunnen kletternde Männer bärtig dargestellt werden, während sie auf der anderen Seite verjüngt und ohne Bart heraussteigen[53]. Ein mittelalterlicher Rezipient, der die Verse 13008ff. im Sinne der ikonographischen Tradition verstand, wußte, daß der Besuch des Jungbrunnens für Apollonius einschneidende Konsequenzen haben mußte, da Haare und Bart die Zeichen seines Gelübdes gegenüber Tarsia darstellten. Kein Verfasser eines Apolloniusromans hat zudem den Bart des Helden so sehr als Signum der Identität herausgehoben wie Heinrich von Neustadt[54].

Als sich aber Apollonius unter verwickelten Umständen mehr als ein Jahr (vgl. 13513) nach dem Bad im Jungbrunnen von seiner Existenz in *Crisa* lossagt, verwandelt sich sein inzwischen nachgewachsenes gepflegtes Bärtchen sogleich in die Gestalt des alten, zottigen Bartes zurück: *Sein gel, raider, schoner part/ Schwartz und rauch wart* (14365f.). Apollonius verflucht an dieser Stelle sein vormaliges »goldenes« Dasein und erkennt, daß er in *Crisa*, dem Goldland, von einem trügerischen Possenspiel verführt wurde (14380ff.):

Auff meinen aid ist mir zoren
Dass ich ye so guldein ward,
Seyt es nicht ist von rechter art.
Di gauckel farbe ist da hin:
Mir ist lieber das ich pin
Als ain ander man gestalt
Und auch zu rechten tagen alt
Dann ich wär als ain pilde
Mit fromder farbe wilde.

Hiermit wird Apollonius' Weg in die *Crisa*-Utopie im Nachhinein als ein Irrweg entlarvt und die Notwendigkeit zur Heimkehr unterstrichen. Diese Umbesinnung markiert einen Wendepunkt der Handlung[55], dessen Bedeutung nicht nur durch die Bart-Symbolik motivisch

---

[53] Vgl. A. Rapp, Der Jungbrunnen in Literatur und bildender Kunst des Mittelalters (Zürich 1976), S. 87: »In allen ... Jungbrunnenbildern ist der Bart Zeichen des Alters. Die verjüngten Männer sind dort jeweils bartlos.«

[54] Vgl. 2886, 2917ff., 4037ff., 5687, 8056, 8104, 14365, 15181, 16045ff., 16340, 16539, 17061 sowie die Motivdoppelung 17449.

[55] Vgl. Schürenberg (wie Anm. 9), S. 108.

vorbereitet wird, denn der Held hatte während der sogenannten Robinsonade schon einmal eine magische Verjüngung abgelehnt (7010–7055).

Die Heimkehr führt Apollonius, wie der Besuch bei den Gotteszeugen Elias und Enoch (14798ff.) zeigt, wieder in den Einflußbereich der Heilsgeschichte. Während das heidnische Wunderland *Crisa* bezeichnenderweise Züge eines Glücksgartens der Fortuna trägt[56], zeigt sich Apollonius' späterer Lebensweg ganz von providentieller Fügung gesteuert (zum Beispiel 16781ff.). Während das Wertesystem in *Crisa*, wie Wachinger an Hand der Tugendproben (vgl.11758ff.) gezeigt hat, »Unklarheiten, Widersprüche und Inkonsequenzen«[57] zuläßt, unterliegt die weitere Zukunft des Helden einer klaren, am christlichen Legendenschema orientierten ethischen Wertung: Auf tiefstes Leid erfolgt zuletzt eine wunderbare Rettung und Erhöhung (vgl. 18224f.).

Als Alternative zur zeitenthobenen Glücks-Enklave *Crisa*, der es an providentiellen Zügen auffällig mangelt, legt der Handlungsverlauf die Notwendigkeit nahe, der Utopie abzuschwören und sich an einen Platz in der Heilsgeschichte zu begeben.

4. Am Ende des Romans ist bei Heinrich von Neustadt, anders als in den lateinischen Fassungen, das Geschehen in Antiochia konzentriert, wobei erneut Episoden hinzuerfunden und in der Vorlage angelegte Elemente ausfabuliert werden. Hier läßt der Dichter die feierliche Krönung von Apollonius und Lucina (18132ff.), aber auch die Hochzeit Tarsias (18294ff.) stattfinden. Eine längere Szenenkette mit Prozession (17770ff.), Kampfspielen (zum Beispiel 17633ff.) und anderen festlichen Ereignissen unterstreicht die Bedeutung und Machtfülle des neuen Königs von Antiochia. In diesem Zusammenhang stilisiert Heinrich seinen Helden zu einem Repräsentanten der abendländisch-ritterlichen Kultur schlechthin: Er macht ihn zum Erfinder der Tafelrunde (18763ff.), indem er behauptet, Apollonius habe diese Institution bereits zweihundert Jahre vor König Artus erdacht.

Die Abenteuer, die sich im Schlußabschnitt an der Tafelrunde zutragen, sollen zeigen, daß sich die von Apollonius repräsentierte Ordnung in Konflikten zu bewähren vermag. Bei einem Turnier reitet zum Beispiel Archilon aus Falcidron auf einem kostbaren Pferd in den Ring: *Es ward im gesant von India:/ Das det der priester Johan* (18989f.). Die Qualität des Reittieres verschafft Archilon Kampfvorteile (19019), so daß ihm Claudius von Nigropant, der Vertreter der Tafelrunde, im Zweikampf unterliegt. Dies ruft sofort Clarantz von Egipten als ranghöheren Tafelrundenritter auf den Plan, der den Schaden wettmacht und Archilon für seinen Ehrgeiz büßen läßt (19043–19094).

Aufschlußreich an dieser eher beiläufigen Episode ist, wie Heinrich von Neustadt mit der Figur des Priesterkönigs Johannes, dessen indisches Idealreich die Gemüter der Zeit faszinierte, umgeht. Heinrich, der die Existenz der sagenhaften Gestalt nicht bestreitet, kennt den

---

[56] Vgl. dazu H. W. Patch, The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature (New York 1967), S. 136–146. – In einem Meisterlied Hans Sachsens ist der Zugang zum Fortuna-Garten nur mit Hilfe des davorstehenden Glücksrades möglich (E. M. Barnes, Georg Wickrams Meisterlied Anthologie from Colmar: MS. Cgm. 4998 [Diss. phil. Los Angeles 1969], S. 109–112); ebenso steht vor dem Eingang *Crisas* ein Rad (*geluckes rad*, 11335), das nur Berufene über den Grenzfluß hinüberläßt (8900ff.; 11206ff.). S. auch die Radbrücke im »Wigalois« Wirnts von Grafenberg v.6775ff. – Wigalois der Ritter mit dem Rade von Wirnt von Grafenberg, hg. J. M. N. Kapteyn, I, Text (Rhein. Beitr. u. Hülfsb. z. germ. Phil. u. Volksk. 9, 1926).

[57] Wachinger (wie Anm. 10), S. 103; vgl. den ganzen Abschnitt ebd., S. 104–109.

Priesterkönig-Brief, in dem auch von Pferdegeschenken die Rede ist[58], genau. Im Unterschied zum »Parzival« Wolframs von Eschenbach oder Albrechts »Jüngerem Titurel«[59] stellt aber der Priesterkönig bei Heinrich eine gänzlich nebensächliche Erscheinung dar, die als Förderer Archilons sogar ein wenig ins Zwielicht gerät. Da das Pferd des für die Tafelrunde kämpfenden Claudius, wie sich aus den Versen 17747ff. ergibt, ein Geschenk des Apollonius ist[60], stehen sich der Priesterkönig und Apollonius sogar wie Gegenspieler gegenüber. Weitgehend emotionslos benutzt der Dichter die legendäre Figur des christlichen Herrschers aus Indien für seine Erzählzwecke und zeigt sich gegenüber dessen Mythos ähnlich zurückhaltend wie der Mongolenreisende Wilhelm von Rubruk[61].

So verwundert es auch nicht, wenn von einer Unterstützung durch den Priesterkönig keine Rede ist, als Apollonius den abschließenden Feldzug nach Jerusalem unternimmt, der ihn zum Höhepunkt seiner Macht führt. Auffällig ist, daß selbst die Länder, deren Herrschaft der Held im Verlauf der Binnengeschichte erlangte, beim Schlußabenteuer als Verbündete unberücksichtigt bleiben[62]. Der Dichter verzichtet also zuletzt auf jene Exotik, die über lange Strecken die Handlung geprägt hatte, und verengt das Blickfeld des Romans auf den Horizont einer vornehmlich biblischen Geographie[63].

Natürlich kommt es Heinrich von Neustadt auch darauf an, das Publikum in seinem Werk mit kosmographischen Details zu unterhalten. Doch werden die *mirabilia mundi* bei ihm durch Struktur und Verlauf der Handlung in einen relativierenden Rahmen gebracht. Zudem läßt sich ein zeitspezifisches Element nüchterner Rationalität im Umgang mit dem Fremden beobachten. Dies unterscheidet das Werk Heinrichs von früheren Orientdarstellungen in der mittelhochdeutschen Literatur. Der Dichter sah zwar keinen Anlaß, an der Existenz von Fabelwesen oder idealen Staaten am Rande der Erdscheibe zu zweifeln, doch bestritt er angesichts des apokalyptischen Verlaufs der Geschichte, von dem er überzeugt war, die Berechtigung eines Wunschdenkens, das, anstatt sich auf die Heilsgeschichte zu konzentrieren, von den Wundern des Orients träumte.

---

[58] ZARNCKE (wie Anm. 47), S. 92 § 65; zu § 46 vgl. die Anm. ebd. 102.

[59] Zur Figur des Priesterkönigs in diesen beiden Werken s. E. SCHMID, Priester Johann oder die Aneignung des Fremden, in: Germanistik in Erlangen, hg. D. PESCHEL (1983), S. 75–94.

[60] Die Überlegenheit des Pferdes Archilons drückt sich auch in seinem Preis aus: Es hat *dreyer hundert marck wert* (18984), während das Roß des Claudius um ein Drittel billiger ist (17753).

[61] Wilhelm von Rubruk, Reisen zum Großkhan der Mongolen. Von Konstantinopel nach Karakorum 1235–1255, hg. H. D. LEICHT (1984), S. 82f.

[62] »Die Ländergewinne der Binnengeschichte schlagen am Schluß nicht zu Buche«. EBENBAUER (wie Anm. 10), S. 333.

[63] Unter den V. 20426ff. genannten verbündeten Nationen beim Feldzug gegen Jeroboam, den König von Judenland, finden sich keine erfundenen Ortsnamen; die Hälfte der dort aufgeführten Gebiete wird auch in Heinrichs religiösem Werk »Gottes Zukunft« erwähnt.

Die Entdeckung des »Anderen« aus dem Geist der Kreuzzüge

VON FRIEDRICH WOLFZETTEL

In dem »Sachsenlied« (»Chanson des Saisnes«) des Arraser Trouvères Jean Bodel, einem Versuch von 1204, die traditionellen Topoi und Verfahrensweisen der aus dem Kreuzzugsgeist entstandenen Chansons de geste mit einer romanesken Liebesgeschichte zu verbinden, tauchen auf einem Höhepunkt der Kämpfe merkwürdige Bundesgenossen für die heidnischen Sachsen auf, das wilde Volk aus *Auneguie*:

Uns poples mervoillox q'est devers destre sors;
Ansamble sont.C.M. tuit de fors fereors,
Les barbes ont flories ausi comme poil d'ors,
Les testes plates, lee comme peles de fors,
Les oilz noirs comme more, les sorciz toz rebors,
Boiches granz et fandues, danz aguës et fors,
Les cors orent bien faiz ausi com aumaçors.
Cil vinrent d'Auneguie, armé de lors ators;
Il ne tienent des Saisnes viles, chastiax ne bors,
Lor dame les tremist Guiteclin par amors.
Cil sevent depecier viles, chastiax et bors,
Faire honte et domage, ce est toz lor labors[1].

> (Ein merkwürdiges Volk, das aus dem Osten gekommen ist; zusammen sind sie hunderttausend starke Krieger. Sie haben rauschende Bärte wie aus Goldhaaren, flache Köpfe, breit wie Felle, Augen so schwarz wie Brombeeren, mit gebogenen Augenbrauen, große gespaltene Münder mit spitzen, starken Zähnen; sie waren alle gut gebaut wie sarazenische Recken und Fürsten. Diese kamen aus Auneguie, bewaffnet mit allem was dazu gehört. Sie halten von den Sachsen weder Städte, noch Burgen, noch Ortschaften, aber ihre Herrin war von Widukind verführt worden. Sie verstehen sich darauf, Städte, Burgen und Orte zu brandschatzen, Elend und Schaden anzurichten, das ist ihr eigentliches Werk.)

Feindesbeschreibungen sind in der Chanson de geste selbstverständlicher Bestandteil des topischen Arsenals, und manche Textsignale wie Hinweise auf Wildheit, Kühnheit und Bosheit des genannten Volkes unterscheiden sich denn auch kaum von anderen und früheren Beispielen. Auffällig sind hier aber gerade diejenigen Details, die offensichtlich konkrete rassische Merkmale betonen und nicht mit den Stereotypen verrechenbar sind. Charles Foulon spricht daher in seiner großen Monographie über das Werk Jean Bodels wohl zu Recht von einem neuartigen ethnographischen Interesse und sieht in dieser Laisse CXCII »la tentative de tableau ethnographique«, »une sorte de portrait collectif«[2].

---

[1] J. Bodel, La Chanson des Saisnes, hg. A. BRASSEUR (Textes littéraires francaises 369) (Genève 1989), Laisse CXCII, Bd. 1, S. 473.

Dieses Interesse scheint freilich Entfernung und Unbekanntheit vorauszusetzen und bleibt somit an die Vorstellung der *mirabilia* gebunden: Das geheimnisvolle Volk aus dem Osten ist zugleich ein *poples mervoillox*, welches erst das Motiv der Fremdheit einbringt, das an sich in der frühen Chanson de geste für die Darstellung des Feindes charakteristisch ist und sich kaum mit geographischer Nähe und wechselseitiger Bekanntheit verträgt. Letzteres ist nämlich deutlich ein Problem des »Sachsenliedes«: Der Autor bemüht sich zwar redlich, das klassische dualistische Muster der Chanson de geste auf den Konflikt zwischen Karl dem Großen und Widukind zu übertragen, indem er den Sachsen sarazenische Hilfstruppen und die obligatorischen heidnischen Götzen andichtet, aber der Gegner ist doch zu nahe, um glaubhaft als andersartig erscheinen zu können. Das Signal der Grenzüberschreitung am Anfang des Liedes in Laisse LIII: *Nos somes en la marche d'un estrange pais* (Wir befinden uns an der Grenze zu einem fremdartigen Land)[3], muß daher folgenlos bleiben. Im Gegenteil, die zentrale Liebesgeschichte zwischen dem Neffen Karls, Baudouin, und der von Widukind geraubten und geehelichten Königin Sebile tut ein übriges, um den Grenzverkehr sozusagen unter psychologischen Vorzeichen zu erleichtern und das Gefühl der Fremdheit nicht aufkommen zu lassen[4]. Die Vermutung liegt somit nahe, daß das fremde Hilfsvolk unter anderem auch dazu dient, den mangelnden Fremdheitsgrad des eigentlichen Gegners auszugleichen und das ferne Wunderbare zur Restituierung der gefährdeten epischen Konsistenz einzusetzen. Die fiktionsinterne Funktionalisierung des Fremden kann hier jedoch dessen tiefere Funktionslosigkeit und Autonomie nicht ganz verdecken. Das heißt, die Eigentümlichkeit des *poples mervoillox*, die sich eigentlich dem dualistischen Kreuzzugsschema verdankt, erweist ihren nicht mehr integrierbaren »Überschußcharakter«. Dies wird indirekt auch an einem anderen Aspekt deutlich.

Gegen das bedrohliche Hilfsvolk der Sachsen ruft Karl der Große nämlich nicht etwa die eigenen Leute zu Hilfe; auch er verfügt über seine märchenhaften Helfer, die *Herupois* oder *Hurepois*, die Foulon mit folkloristischen Vorstellungen des Wilden Jägers oder Erlkönigs in Beziehung gebracht hat. Ihr Fremdheitspotential wird aber merkwürdigerweise kaum ausgespielt. Sie bilden zwar erzähllogisch das eigentliche Pendant zu dem Volk aus dem Osten, indem sie gegen dessen böse Züge gleichsam die guten und hilfreichen Eigenschaften auf der paradigmatischen Ebene des Fremdartigen und Wunderbaren verkörpern. Das Überraschende ist jedoch nicht allein ihre bloße Reduktion auf die Funktion eines pittoresken Akzents; viel signifikanter ist vielmehr die Tatsache, daß das Paradigma an sich offensichtlich ungleichgewichtig ist und dem bloß folkloristischen »merveilleux« auf christlicher Seite eine neue Art des

»merveilleux« auf heidnischer Seite gegenübertritt, das nicht so einfach mit Stereotypen zu verrechnen ist. Es ist, als wollte der Autor noch einmal einen konkret lebensweltlichen und bedrohlichen Aspekt mit traditionellen Mitteln bewältigen und könnte doch nicht ganz darauf verzichten, einen latent ethnographischen »effet de réel« (im Sinne von Roland Barthes) einzubringen. Eben dies ist offensichtlich nicht ohne das alte antagonistische Schema und nicht ohne Bezug auf die ständig beschworene Kreuzzugsthematik möglich. Da die Gattung der Chanson de geste, deren Wahrheitsgehalt im Zusammenhang mit der sogenannten »matière de France« Bodel in seinem berühmten Prolog eigens hervorstreicht, auf dem stereotypen Schwarz-Weiß-Schema und mithin auf der imaginären Zeichnung des Gegners beruht, kommt durch das Interesse an der Wirklichkeit ein Element in das Lied, durch welches die übliche Ordnung vorübergehend gestört wird.

Diese Störung, Indiz für die Krise der Gattung, soll hier als mentalitätsgeschichtliches Symptom interpretiert werden. Neuere Untersuchungen, die sich mit dem Problem des »Anderen« in der Chanson de geste befaßt haben, konnten ja den bisherigen Eindruck der Forschung in dieser Hinsicht nur bestätigen. Paul Bancourt etwa kommt in seiner monumentalen Thèse »Les Musulmans dans les Chansons de geste du cycle du Roi« zu dem Ergebnis, daß die Rechts- und Machtsphäre der Muselmanen ohne historisch konkrete Züge bleibt und die Jongleure sozusagen wider besseres Wissen immer wieder eine dämonische Gegenwelt entwerfen, die als Zerrbild der eigenen Welt zu verstehen ist. Norman Daniel, der sich in seinem schönen Buch »Heroes and Saracens« die mentalitätsgeschichtliche Frage nach den »unofficial attitudes to Islam and the Arabs«[5] stellt, sieht ebenfalls keine Hinweise auf das Bemühen, vorhandene theologisch-historische Kenntnisse einzuarbeiten: Auch er spricht von einem antithetischen Spiegelbild, welches das Fremde im Positiven wie im Negativen nur als Variante des Eigenen vorstellbar macht. Anzeichen eines langsam veränderten Verhaltens sieht er allerdings um die Wende zum 13. Jahrhundert und besonders seit der Jahrhundertmitte, als Pilger- und Kreuzfahrerberichte immer deutlicher herkömmliche Sehmuster korrigieren: »By the later part of the thirteenth century the spirit of aggression against the Muslims was largely exhausted, though not of course the spirit of individual adventure«[6], schreibt er etwa in bezug auf Joinville, der uns später noch beschäftigen wird.

Die alten Muster bleiben jedoch vorerst als kollektives Unbewußtes erhalten, ja man könnte so weit gehen, deren Präsenz als Voraussetzung einer Form der Aneignung von Wirklichkeit zu postulieren, die das Sehen des »Anderen« an antagonistische Vorstellungen knüpft und sie zugleich in wachsendem Maße überholt. Je näher das Fremde infolge der politischen und militärischen Herausforderungen rückt, je weniger es mit den bisherigen Schemata der *mirabilia* faßbar ist, das heißt je ungeeigneter die im Grunde märchenhafte Literatur der Chansons de geste für die Bewältigung dieser neuen Erfahrungen erscheint, desto deutlicher muß diese Dialektik ihre hermeneutische Funktion offenbaren. Die »Suche nach der Wirklichkeit«, die Johannes Fried[7] kürzlich in einem umfassenden Beitrag zur Mongolenrezeption des Abendlandes im 13. Jahrhundert analysiert hat, setzt die widersprüchliche Polarität »zwischen sinnlicher Erfahrung und Phantastik«[8] voraus und schreibt die Ansätze einer »Erfahrungswissenschaft«, wie Fried sich ausdrückt, in die antagonistische Vorstellungswelt der *mirabilia* ein. Freilich in einer neuen, fundamental dynamischen Weise, die an persönliche Erfahrung gebunden ist und für die die epische Stereotypik nicht mehr taugt. Daher vielleicht auch die offensichtliche Krise und Epigonalität der Chanson de geste um 1200. Sie wird weniger, wie gern behauptet, durch den moderneren Roman verdrängt, als daß sie selbst romaneske Züge in sich aufnimmt, während individuelle Chroniken und Erfahrungsberichte jene Tendenz zur »subjectivité littéraire« eröffnen, die nach Michel Zink[9] das 13. Jahrhundert prägt. Pseudohistorische Stereotype werden so ersetzt durch konkretes Verstehen, und während hier das Wunderbare immer deutlicher konkret aufgefüllt und refunktionalisiert wird, wird die Chanson de geste auf der anderen Seite frei für neue Formen der spätmittelalterlichen Phantastik, ein Vorgang, dessen letztere Seite Karlheinz Stierle[10] mit Hilfe der Formel »Die Verwilderung des Romans als Ursprung seiner Möglichkeiten« untersucht hat. Das »Sachsenlied« Bodels scheint genau im Schnittpunkt dieser neuen Entwicklung zu stehen.

---

[2] C. Foulon, L'Oeuvre de Jehan Bodel (Paris 1958), S. 493f.

[3] Bodel (wie Anm. 1), S. 86.

[4] Im Hinblick auf die offensichtliche Epigonalität der epischen Konstruktion spricht H. Meter, »... de chevaleries d'amours et de cembiaus«. Liebesthematik und Genre-Problematik in Jehan Bodels »Sachsenlied«, in: Das Epos in der Romania. FS Dieter Kremers (Tübingen 1986), S. 271–297, von einer »atypischen Erzählorganisation« und der »Umwertung« der für die Gattung konstitutiven »ideologischen Leitprinzipien« (S. 283).

[5] P. Bancourt, Les Muselmans dans les Chansons de geste du cycle du Roi, I–II (Aix en Provence 1982); N. Daniel, Heroes and Saracens. An Interpretation of the »Chanson de geste« (Edinburgh 1984).

[6] Daniel (wie Anm. 5), S. 258.

[7] J. Fried, Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert, in: HZ 243 (1986), S. 287–332.

Davon ausgehend, dient nun die Chanson de geste hier lediglich als Absprung für eine literarhistorische Fragestellung, die ich in der Folge an einzelnen Beispielen veranschaulichen möchte und die einerseits punktuell – Missionsberichte, Pilgerberichte, Chronik – erforscht ist und andererseits – in bezug auf den hier angedeuteten mentalitätsgeschichtlichen Stellenwert – eine wesentlich ausführlichere und genauere Untersuchung verdienen würde. Beginnen wir wiederum mit einem scheinbar isolierten Beispiel. Der um 1140 entstandene »Liber Sancti Jacobi«[11] ist für uns deshalb von besonderem Interessse, weil er bekanntlich in einem engen Konnex mit cluniazensischem Kreuzzugsgeist und der Karlsgeste steht: Die Befreiung Santiagos de Compostela von den moslemischen Sarazenen wird Karl dem Großen zugeschrieben, und der vierte Teil des »Liber« ist als sogenannter »Pseudo-Turpin« eine wichtige parallele Quelle zum »Rolandslied«. Der fünfte Teil, der eigentliche Pilgerführer[12], ist für uns sowohl in bezug auf das relativ frühe Datum als auch im Hinblick auf die pragmatische Funktion des Buches von Interesse. Die Wegbeschreibung ist ja kaum ohne ein im weiteren Sinn ethno- und geographisches Paradigma denkbar. Daß letzteres freilich immer nur in einem sehr eingeschränkten Sinn zum Tragen kommt, zeigen die Pilgerberichte ins Heilige Land, die üblicherweise die Wegstrecke selbst, aber auch die Stadt Jerusalem und ihre Umgebung unter dem Oberbegriff der heiligen Stätten, das heißt der anbetungswürdigen Reliquien, beschreiben.

---

[8] Ebd., S. 305.

[9] M. Zink, La Subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis (Paris 1985).

[10] K. Stierle, Die Verwilderung des Romans als Ursprung seiner Möglichkeiten, in: Literatur in der Gesellschaft des Spätmittelalters, hg. H. U. Gumbrecht, C. Cormeau (Heidelberg 1980), S. 253–313.

[11] Hierzu bes. L. Vázquez de Parga, J.M.ª Lacarra, J. Uría Ríu, Las peregrinaciones a Santiago de Compostela (Madrid 1948); M. Stokstad, Santiago de Compostela in the Age of the Great Pilgrimages (University of Oklahoma Press 1978); K. Herbers, Der Jakobskult des 12. Jahrhunderts und der »Liber Sancti Jacobi«. Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter (Wiesbaden 1984).

[12] J. Vielliard, Le Guide du Pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle. Texte latin du XIIᵉ siècle, édité et traduit en français d'après les manuscrits de Compostelle et de Ripoll (Mâcon 1950); eine deutsche Ausgabe liegt vor von K. Herbers, Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela (Tübingen 1986).

Kapitel VIII unseres Buches behandelt dementsprechend auch *die heiligen Leichname, die am Jakobsweg ruhen und welche die Pilger aufsuchen müssen*[13]. Dennoch ist die Zahl der landeskundlichen Hinweise erstaunlich. Wir erfahren in Kapitel VII von der Fruchtbarkeit und Schönheit des Poitou und der Gastfreundlichkeit seiner Bewohner, von den Eß- und Trinksitten und der Schwatzhaftigkeit und Sinnlichkeit der Gascogner, vom wilden Aussehen, der fremdartigen Sprache und der Brutalität der Basken, vom kriegerischen und rauhen Wesen der Navarreser, von den lasterhaften Bewohnern Altkastiliens und endlich von den streitsüchtigen Galiciern, die der Autor im Vergleich mit den übrigen unkultivierten spanischen Völkern[14] am ehesten mit den Franzosen vergleichen möchte.

Auffällig ist der Überschußcharakter des völkerkundlichen Paradigmas. Betrachtet man die Reise als quasi-mythisches Schema der wachsenden Entfernung vom Eigenen und der progressiven Annäherung an das Fremde, so stellt man in den scheinbar knappen Bemerkungen des französischen Autors eine unmerkliche Gewichtung fest, die von den positiven Konnotationen des Kernlands Frankreich über das bereits ambivalent gezeichnete Randvolk der Gascogner zu den überwiegend negativen Charakteristiken der nordspanischen Bevölkerung reicht. Im Unterschied zum modernen Reisebericht jedoch, der gewöhnlich am Punkt der äußersten Entfernung von zu Hause auch den meist positiv gestalteten Höhepunkt fruchtbarer, das heißt initiatischer Verfremdung markiert, mündet der mittelalterliche Pilgerbericht in einen Bericht des Halbvertrauten ein, der das Ziel der Pilgerfahrt symbolisch an den Ausgangspunkt anschließt. Die Erreichung des heiligen Ortes bezeichnet natürlicherweise nicht den Höhepunkt einer irgendwie gearteten exotistischen Erfahrung, sondern die glückliche Überwindung bisheriger Mühen und unvermeidbarer Entfremdung. Das Ziel, die geistige Heimat, erinnert daher im Klima und in den Bewohnern am ehesten an die eigene, verlassene Heimat und lenkt zu ihr zurück. Die Wegstrecke bezeichnet, sofern nicht von Religion die Rede ist, notwendige Mühsal, nicht einen Wert oder einen Erkenntnisgegenstand an sich. Wie in der Chanson de geste ist aber der Heilsweg nur als Überwindung des Bösen und mithin nicht ohne die konträre Folie der Widersacher denkbar. Dies gilt zunächst pauschal für die einzelnen Anmerkungen, ganz besonders jedoch für die Navarreser. Hier begnügt sich der Autor merkwürdigerweise nicht mit einer knappen Charakteristik, sondern holt zu einem beinahe ausführlichen Exkurs aus, der offensichtlich nur bedingt durch den Zweck des Pilgerführers erfordert wird. Vorbereitend bereits in Kapitel VI, wo der Autor berichtet, wie er und sein Begleiter an dem geheimnisvollen *Rivus Salatus*, einem todbringenden Fluß, von räuberischen Navarresern getäuscht wurden und zwei Pferde, die von dem Wasser tranken, verloren; ausführlicher sodann in Kapitel VII, wo die Erwähnung der Grenzschikanen am Cisapaß Anlaß zur Warnung vor den *gottlosen Navarresern und Basken* gibt, die die Pilger ausplünderten und sogar töteten – bezeichnenderweise, wie der Autor anmerkt, in eben der Gegend, in der *die Kämpfer von Roncesvalles getötet worden waren*[15]. Doch es geht nicht nur darum. Die Bewohner, erfahren wir, tragen schwarze Kleider nach schottischer Art, Schuhe aus behaartem Leder und dunkle Wollmäntel; sie leben als Großfamilie mit dem Gesinde in einem Haus zusammen und fressen wie die Schweine. Ihre Sprache klingt fremd – Beispiele werden genannt –, und sie sind eine barbarische, zu jeglichem Guten unfähige, bastardisierte Rasse: *Navarrus interpretatur non verus*[16]. Selbst die abartigen sexuellen Sitten werden genau beschrieben.

---

[13] Le Guide du Pèlerin (wie Anm. 12), c. VIII, S. 34ff. Deutsche Zitate nach K. Herbers (wie Anm. 12).

[14] Ebd.

[15] Le Guide du Pèlerin (wie Anm. 12), c. VII, S. 27f.

Woher kommt diese Konsequenz, die die genaue ethnographische Beobachtung – die an sich überflüssig ist – mit der moralischen Verunglimpfung verbindet – die dem Zweck der Warnung für den Reisenden dient? Könnte es sein, daß das eine ohne das andere nicht möglich ist und daß gerade die exzessive Abwertung des fremden Volkes ein gegenläufiges Interesse an seiner scheinbaren Andersartigkeit freisetzt? Ferner, daß nicht das Halbbekannte und Halbvertraute, sondern nur das ganz Fremde ausführlich behandelt wird, doch nur in der Form dämonischer Perversion, wie sie in den Konnotationen des Nicht-Wahren und Nicht-Menschlichen zum Ausdruck kommt? Wäre dies der Fall, so hieße das wiederum nichts anderes, als daß die Erfahrung des Fremden und das Interesse am Fremden, wie oben vermutet, tatsächlich an ein antagonistisches Wahrnehmungsmuster geknüpft ist und nur so die eigentliche Funktion der Abschirmung erfüllt. Das Wunderbare – in Gestalt des Zauberflusses – und das Perverse, Gegenbildliche bleiben überdies aufeinander bezogen und schaffen eine Gegenwelt, die doch bereits eine Fülle des Wirklichen birgt. Entscheidend ist ja nicht, daß die Navarreser und Basken auch schlechte oder überwiegend schlechte Eigenschaften aufweisen; entscheidend ist, daß sich der Autor gerade hier zu einem wahren Superlativ der uneingeschränkten Bosheit steigert, welche dieses Volk von allen anderen trennt und somit keine Vergleichbarkeit und Abstufung möglich macht. Daß es sich eigentlich um christliche Bewohner handelt, gerät dabei fast in Vergessenheit. Tatsächlich ist dieses barbarische Volk, wie sich der Autor ausdrückt, *den Goten und den Sarazenen an Bosheit ebenbürtig, unserem französischen Volk in jeder Hinsicht feindlich*[17]. Deutlicher kann die Abhängigkeit von den epischen Klischees kaum werden. Der Pilgerweg bedarf einer dunklen Gegenwelt, die man durchschreiten und letztlich überwinden muß und deren Vertreter hier in Ermangelung der angeblich heidnischen Sarazenen nur deren Stellvertreter, barbarische Christen mit heidnischen Sitten, sein können. Anders als in der fiktionalen epischen Welt zwingt der konkrete Reisebericht, in den sogar persönliche Erlebnisse mit authentifizierender Funktion eingehen, zu einer Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit, die das an sich abstrakte mythische Schema nur an landeskundlichen Details festzumachen erlaubt. Der Überschußcharakter des mythischen Schemas erfordert gewissermaßen die Häufung der stützenden Beobachtungen, die sich gerade dadurch der ideologischen Tendenz teilweise entziehen und autonomes Wissen andeuten. Die erzwungene Nähe des Reiseberichts führt zur hyperbolischen Abstoßung des Fremden, die zugleich eine Anverwandlung ist. Derselbe Berg, der in Erinnerung an den heiligen Jacobus und an den Zug Karls des Großen ein heiliger Ort ist, der erste Gebetsort auf dem Jakobsweg, ist auch als der Berg bekannt, auf dem *die gottlosen Navarreser und Basken* früher die Pilger und Reisenden ausplünderten und töteten[18]; das heißt die Positivierung des Bösen gelingt symbolisch nur durch die Beschwörung des zu überwindenden und des überwundenen Bösen, das zu diesem Zweck genannt werden muß.

Die Ausführlichkeit der ethnographischen Information in diesem Reiseführer ist insofern bemerkenswert, als es sich um ein relativ frühes Beispiel handelt. Sein symptomatischer

---

[16] Ebd., S. 32.
[17] Ebd., S. 28f.
[18] Ebd., S. 24f.

Charakter kann sich freilich, ähnlich wie bei dem eingangs gewählten epischen Beispiel, nur im gattungsgeschichtlichen Kontext erweisen. Nun kann es im folgenden nicht das Ziel sein, die Pilgerreisen, deren literarisch zweifellos wichtigste die Reisen ins Heilige Land sind, als zusammenhängende Gattung ausführlich zu untersuchen[19]. Ein kurzer Blick auf die Entwicklung scheint jedoch sinnvoll. Jean Richard[20] hat die Bedeutung dieses Textkorpus für die mentalitätsgeschichtliche Fragestellung gezeigt und vor allem auf die zahlreichen Belege für ethnographische Neugier und exotistisches Interesse hingewiesen, die das Genre zu einer noch nicht ausgeschöpften Fundgrube machten: »Il a donc dans le pèlerin un voyageur qui s'émerveille de la diversité des pays, des peuples, des langues, et qui fait part à ses lecteurs de ses étonnements«[21]. Ohne die angeführten Beispiele im einzelnen zu referieren, halte ich hier eine historische Einschränkung für angebracht. Man wird sich nämlich vor einer allzu globalen Typologie hüten müssen, die mehr oder weniger unreflektiert Charakteristiken der Zeitgenossen eines Marco Polo oder Jean de Mandeville für die erhaltenen Zeugnisse auch der Anfänge einfach übernimmt. Eher im Gegenteil macht ein Vergleich der von A. Tobler zusammengestellten »Descriptiones Terrae Sanctae«[22] den Unterschied zwischen den frühen Texten und solchen des 14. Jahrhunderts deutlich. Zu ersteren zählen etwa die Beschreibung des Heiligen Landes (»Descriptio Terrae Sanctae«) von Johann von Würzburg (1165), eine anonyme Darstellung in altfranzösischer Sprache, »La Citez de Jherusalem«, von 1187 und selbst noch der von Laurent edierte »Iter ad Terram sanctam« (1217) des Magisters Thietmar[23]; ins 14. Jahrhundert gehören Jacobus von Verona, Wilhelm von Boldensele, die Reise des Seigneurs Ogier d'Anglure und andere, deren reich dokumentierte Berichte wahrscheinlich auch in mentalitätsgeschichtlicher Perspektive den »Strukturwandel der peregrinatio« (Robert Plötz)[24] im Laufe des Hoch- und Spätmittelalters beleuchten.

---

[19] W. Goez, »Manuali di viaggio« medievali per il pellegrinaggio a Roma, in: La letteratura di viaggio. Storia e prospettive di un genere letterario, hg. M. E. D'Agostini (Milano 1987), S. 151–160, nennt für den Zeitraum 1300–1500 571 Pilgerberichte zum Heiligen Land, denen nur 55 Berichte nach Santiago und kaum mehr als 20 nach Rom gegenüberstehen (S. 165f.). Diese Zahlen haben natürlich nichts mit dem tatsächlichen Pilgeraufkommen zu tun; sie beleuchten aber indirekt das Verhältnis von Literatur und Fremde, insofern nur das Entfernte als denkwürdig erscheint. Vgl. L. Schmugge, Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter, in: QFIAB 64 (1984), S. 1–83.
[20] J. Richard, Les Récits de voyage et de pèlerinage (Typologie des sources du Moyen Age occidental 38, Turnhout 1981).
[21] Siehe Ders., Les Relations de pèlerinages au Moyen Age et les motivations de leurs auteurs, in: Wallfahrt kennt keine Grenzen (München 1984), S. 143–154, hier 147.
[22] Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII, IX, XII et XV, hg. A. Tobler, (Leipzig 1874, Nd. 1974), S. 108ff.
[23] Magistri Tietmari peregrinatio, hg. J. C. M. Laurent (Hamburg 1857).
[24] R. Plötz, Der Strukturwandel der peregrinatio im Hochmittelalter. Begriff und Komponenten, in: Rheinisch-Westfälische Zs. für Volksk. 26–27 (1981–82), S. 129–151. Eine gewisse Ausnahme macht wohl die von A. Tobler (wie Anm. 22) aufgenommene Vita Willibaldi, die 780, noch zu Lebzeiten Willibalds, des Bischofs von Eichstätt, von der Nonne Hugeburc aufgezeichnet wurde und als Vita und Missionsbericht eigentlich nicht im engeren Sinn zu den Pilgerberichten gezählt werden kann. H. Löwe, Westliche Peregrinatio und Mission. Ihr Zusammenhang mit den länder- und völkerkundlichen Kenntnissen des frühen Mittelalters, in: Popoli e paesi nella cultura alto-medievale (Settimane di studi del centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1983), S. 327–376, hier 333ff., betont die Ausführlichkeit, mit der hier der mohammedanische Herrschaftsbereich beschrieben wird.

Die entscheidende Veränderung spiegelt sich für Robert Plötz in der Wortgeschichte von *peregrinus* von der Bedeutung »Fremder, im Exil Lebender« zu der modernen Bedeutung »Pilger«. Der schon im 11. Jahrhundert sich vollziehende Wandel verweist indirekt auf ein neues Verhältnis zur Fremde und Ferne, das im erweiterten Kontext des mittelalterlichen *ordo*- und *stabilitas*-Gedankens von Gerhard B. Ladner[25] untersucht worden ist. Als Bruchstelle erscheint letzterem die Wende zum 13. Jahrhundert, die mit Gottfried Webers bekannter These die »Krise des hochmittelalterlichen Weltbildes«[26] einleitet und von den Artus- und Ritterromanen zur allegorischen *peregrinatio* führt und dann ein neues Paradigma der Suche und der dynamischen Erfahrung begründet. Der Beschränkung und Kargheit der frühen, ganz auf die *venerabilia* konzentrierten *peregrinationes* steht im Spätmittelalter eine Fülle von Texten gegenüber, die die *venerabilia* alten Stils und die *mirabilia* im weitesten Sinn problemlos nebeneinanderstellen und – wie Jean Richard richtig gesehen hat – Pilgerreise und neuzeitlichen Reisebericht insofern miteinander verbinden, als sie die Begegnung mit dem Fremden thematisieren. Könnte man die frühen Pilgerberichte mit dem typologischen Bild des Odysseus am Mastbaum[27] im Sinne der augustinischen Wanderung des Menschen zu Gott zu verstehen suchen, so stünde die neue Entwicklung im Zeichen der Unterscheidung des Thomas von Aquin zwischen negativ bewerteter *curiositas*, *instabilitas*, *evagatio mentis* und jener positiv beurteilten *studiositas*[28], die Christian K. Zacher[29] für die Entstehung einer »literature of discovery« im 14. Jahrhundert geltend gemacht hat. Die spätere Pilgerliteratur weist so bereits, wie D. R. Howard[30] im Blick auf Mandeville – »an encyclopedist, a scholar« – gezeigt hat, auf das Zeitalter voraus, das nach Michel Mollat[31] im 13. Jahrhundert einsetzt und für E. L. Guilford[32] als Vorstufe der Renaissancereisen gelten darf.

Der traditionelle Pilgerbericht – Klaus Dieter Seemann hat dies am Beispiel der altrussischen Wallfahrtsliteratur untersucht – gehört in ein »rhetorisches System mittelalterlicher religiöspragmatischer Literatur« mit erbaulicher Zielsetzung und privilegiert daher gegenüber dem Fahrtenbericht die »Beschreibung oder Inventarisierung heiliger Stätten«[33], die als verbürgende Zeugnisse des Heilsgeschehens immer zugleich in einem »doppelten Wirklichkeitsbezug«[34] empirisch und legendär verortet sind. Ihre Beschreibung dient der »Belehrung über Lokation und Beschaffenheit heilsgeschichtlich bedeutsamer Zeichen im Diesseits«[35]. Dies bedingt das bewußte Ausblenden der gegenständlichen Wirklichkeit. So läßt zum Beispiel die genannte anonyme Jerusalembeschreibung von 1187 die Katastrophe des dritten Kreuzzugs nur durchblicken, um die gleichsam durch die Sarazenenherrschaft beeinträchtigte Wirklichkeit bewußt zu machen und gleichzeitig beiseite zu schieben:

> *Pour ce que li plus des bons crestienz parolent e oient volantiers parler de la sainte cité de Jherusalem, e des Sainz Leux ou nostre Sire fu morz et viz, nous dironz, commant ele seoit au jour, que li sarrazins et Salahadinz la conquistrent sur les chrestienz. Aucunes gens porront estre qui le vorront oir; cil a qui il desplera, porront trespasser cest leu*[36].
>
> (Weil die meisten guten Christen gerne von der heiligen Stadt Jerusalem sprechen und erzählen hören und von den heiligen Stätten, an denen unser Herr gestorben und auferstanden ist, wollen wir berichten, wie es um sie steht, nachdem die Sarazenen und Anhänger Saladins sie den Christen entrissen haben. Es wird wohl Leute geben, die das hören wollen, und wem es mißfällt, der mag das Gesagte einfach übergehen.)

Aber auch das Gesagte beschränkt sich auf wenige Bemerkungen. Die genannte Technik des Ausblendens geht so weit, daß der Autor sogar die nicht-romhörigen Kirchen übergeht. Der einzige Exkurs, den er sich gestattet, betrifft die Amazonenherrschaft im Land Femenie, dem angeblichen Geburtsland der Georgier, über deren Kloster berichtet wird[37]. Die wunderbare Ferne ersetzt im Ansatz das greifbare Wunderbare der erlebten Nähe. Das genannte Beispiel zeigt indirekt auch, daß der stereotype Lakonismus der frühen Pilgerberichte auf einem mehr oder weniger gewollten Prozeß des Verdrängens beruht, durch den das »Andere« und Fremdartige von vornherein nicht in den Blick gerät. Offensichtlich wird diese psychologische Verweigerungshaltung erst allmählich und in dem Maße aufgebrochen, wie die Widerständlichkeit des moslemischen Orients eine Wirklichkeit eigener Art begründet, welche gleichsam neben den frommen Inhalten und unabhängig von diesen zur Kenntnis genommen werden muß. Die Selbstevidenz des »Anderen« und Fremden beruht dann zum großen Teil bereits auf der Emanzipation vom heilsgeschichtlich anachronistischen Denken und begründet jenes selbstverständliche Nebeneinander des *non solum, sed etiam*, das wir zum Beispiel in dem Bericht »De itinere terrae sanctae liber« eines Paderborner Klerikus namens Ludolf von 1350 vorfinden; sein Thema ist, wie er einleitend betont, *non solum de partibus ultramarinis et ipsarum statu, sed etiam de mirabilibus, quae a transeuntibus in mari conspiciuntur*[38], zu berichten. Selbstverständlich ist daher in der Folge – ähnlich wie bei den von Jean Richard behandelten Autoren – von Stürmen, Sandbänken, exotischen Fischen, von Häusertypen und Brutöfen, Krokodilen und Brieftauben, Einbalsamierungstechniken und professionellen Schwimmern in Ägypten die Rede. Gleichzeitig nähert sich der beglaubigende Wahrheitsgestus (*Et scio quod ab aliquo vivente in aliquibus non possum reprobri, quia de his, quae vidi et*

---

[25] G. B. Ladner, Homo viator. Mediaval Ideas on Alienation and Order, in: Speculum 42 (1967), S. 233–259.

[26] G. Weber, Gottfrieds von Straßburg Tristan und die Krise des hochmittelalterlichen Weltbildes um 1200 (Stuttgart 1953).

[27] Hierzu H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Sicht (Zürich 1957), S. 281 ff.

[28] Thomas von Aquin, Summa theologiae, I, II, q. 77, art 5.

[29] Chr. K. Zacher, The Literature of Discovery in Fourteenth Century England (London, Baltimore 1976).

[30] D. R. Howard, Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narrations and Their Posterity (Berkeley 1980), S. 55.

[31] M. Mollat, Grands voyages et connaissance du monde du milieu du XIII^{e} siècle à la fin du XV^{e} (Les Cours de Sorbonne 1, Paris 1966), und Ders., Les Explorateurs du XIII^{e} au XIV^{e} siècles. Premiers regards sur les mondes nouveaux (Paris 1984).

[32] E. L. Guilford, Travellers and Travelling in the Middle Ages (London 1924); vgl. auch A. P. Newton (Hg.), Travels and Travelling in the Middle Ages (London ^{3}1949).

[33] K.-D. Seemann, Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres (Theorie und Geschichte der schönen Künste 24, München 1976), S. 16 f.

[34] Ebd., S. 69.

[35] Ebd., S. 72 f.

[36] Descriptiones Terrae Sanctae (wie Anm. 22), S. 197.

[37] Ebd., S. 216 ff.

[38] Ludolphi rectoris ecclesiae parochialis in Suchem: De itinere terrae sanctae liber, hg. F. Deycks (Stuttgart 1851), S. 1.

veraciter audivi, testimonium perhibeo[39]) deutlich dem des chronikalen Erzählens und verweist auf die Interferenz zwischen Pilger- oder Reisebericht und Chronik im Hinblick auf die Wahrnehmung des »Anderen«[40].

Ähnliches wie für Ludolf gilt für eine Reihe weiterer Beispiele zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert[41]. Bei Wilhelm von Boldensele (1336) entdeckt etwa Christiane Deluz[42] ein – für die meisten späten Autoren charakteristisches – Verständnis für Natur und Geographie. Um das Nebeneinander der beiden Paradigmen, der Beschreibung der *venerabilia* und der Wirklichkeit des »Anderen« zu veranschaulichen, wollen wir hier nur ein Beispiel herausgreifen. Der »Saint voyage de Jherusalem« (1395) des Seigneur Ogier d'Anglure[43] wirkt auf den ersten Blick noch immer denkbar traditionell. In Jerusalem aber, stellt der Autor fest, die Stadt sei *une moult grande et belle cité, combien qu'elle est ordement et vilment tenue des Sarrazins, dont elle est si peuplée que c'est merveille commant tout y est plain*[44] (eine sehr große und schöne Stadt, auch wenn sie durch die Sarazenen, die sie so dicht bevölkern, daß es schier unglaublich scheint, verschmutzt und herabgewürdigt wird), das heißt die negative Haltung verhindert nicht mehr das Staunen über die fremde Wirklichkeit, die zumindest im Ansatz – Stadtviertel, Kleidersitten – beschrieben wird. Das wirkliche »Wunderbare« erobert sich neben den obligatorischen *venerabilia* einen eigenständigen Platz und führt sogar zu einer signifikanten Verschiebung des Interesses, wie wir sie ähnlich auch in anderen Reiseberichten der Zeit feststellen können. Ist nämlich Jerusalem der eigentliche fromme Höhepunkt der Pilgerfahrt, so bildet die Rückreise über Ägypten einen zweiten, weltlich-exotistischen Bereich, der sich von der geistlichen Zielsetzung emanzipiert hat und gerade darum einer genaueren Beschreibung offensteht: *Mais le Caire est une cité si merveilleusement grande et si merveilleusement peuplée de Sarrazins, et si y a assés d'aultres gens que nul ne le pourroit croire s'il ne l'avoit veue*[45]. (Aber Kairo ist eine so unglaublich große Stadt und so unglaublich dicht von Sarazenen bewohnt und zudem wohnen da noch so viel andere Leute, daß man es nicht für möglich halten würde, wenn man es nicht gesehen hätte.) Was zuvor negativ konnotiert war, kann hier, losgelöst von dem religiösen Register, uneingeschränkt positiv aufgenommen

---

[39] Ebd., S. 102.

[40] Hierzu M. Zink, Pourquoi raconter son voyage? Débuts et prologues d'une chronique de la croisade et de deux itinéraires de Terre Sainte, in: Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévale (Senefiance 2, Aix en Provence 1976), S. 237–251. Zink vergleicht die »Histoire anonyme de la première croisade« mit dem oben genannten »Voyage de la sainte cyté de Hierusalem« und dem Pilgerbericht von Johann von Würzburg und kommt angesichts des relativ frühen Vorkommens persönlicher Pilgerberichte in lateinischer Sprache zu dem Schluß, daß: »En langue vulgaire, tout se passe comme si la description se dégageait peu à peu de la chronique.« (S. 245) Die wahrscheinlich in dieser Einseitigkeit nicht haltbare These hat u. E. das Verdienst, die gattungsgeschichtliche Betrachtungsweise um einen wichtigen Aspekt zu erweitern.

[41] Vgl. etwa J.-M. Pastré, De Gaza au Sinaï. Les récits de pèlerins allemands au XVe siècle, in: Les récits de voyage, hg. A. Niderst (Centre d'Etude et de Recherche d'Histoire des Idées et de la Sensibilité, Rouen [Paris 1986]), S. 13–24.

[42] C. Deluz, La ›Géographie‹ dans le Liber de Guillaume de Boldensele, pèlerin de Terre Sainte – 1336, in: Voyage (wie Anm. 40), S. 25–40; vgl. auch Dies., Sentiment de la nature dans quelques récits de pèlerinage du XIVe siècle, in: Etudes sur la sensibilité (Paris 1979), S. 69–80.

[43] Le saint voyage de Jherusalem du seigneur d'Anglure, hg. F. Bonnardot, A. Longnon (Paris 1878).

[44] Ebd., S. 168.

[45] Ebd., S. 233.

werden, so daß auch die Bewunderung für die Sultansmoschee selbstverständlich erscheint[46]. Die fremde Fauna – Elefanten, Giraffen, Krokodile –, völkerkundliche Details über die räuberischen Araber und städtebauliche Beobachtungen fügen sich jetzt erstmals zu einem Gesamtbild des Landes, dessen Beschreibung durch den Bericht eines gefahrvollen Seesturms abgerundet wird. Und nichts verdeutlicht besser den Registerwechsel als die Tatsache, daß mit Betreten des europäischen Bodens wieder die ursprüngliche Zielsetzung in den Vordergrund tritt und der Rest der Reisebeschreibung wie zu Beginn mit der Erwähnung von Reliquien ausklingt. Christliche Wallfahrt und der dieser per se entgegengesetzte Bereich bleiben getrennt, sind jedoch antithetisch aufeinander bezogen, gerade weil die Pilgerfahrt in symbolischer Weise die Überwindung des Widerständlichen voraussetzt und somit die Bewältigung der fremden Wirklichkeit impliziert. Die Kreuzfahrer, die sich selbst als »Pilger« bezeichnen, verdeutlichen diesen Bedingungszusammenhang der unbewußten Aneignung, die den Widerstand gegen das Fremde und Feindliche als Vorstufe zur Kenntnisnahme und Erforschung erscheinen läßt. Der historische Prozeß, der in den eigentlichen Pilgerreisen kaum vor dem 13. Jahrhundert zu beobachten ist – Hans Prutz nennt in seiner »Kulturgeschichte der Kreuzzüge«[47] von 1883 Ricoldus de Monte Crucis als rühmliche Ausnahme –, ist gleichzeitig oder sogar früher in den franziskanischen Missionsberichten nach Asien und in der Kreuzzugschronik zu verfolgen.

Das Bild ändert sich nämlich in dem Augenblick, da sich der genannte Antagonismus nicht einfach verdrängen läßt, weil er zur Textur des Berichts selbst gehört: in den Missionsberichten des 13. Jahrhunderts, die seit jeher im Mittelpunkt der Forschung[48] gestanden haben. Betrachten wir hier lediglich die »Historia Mongolorum« des Franziskaners und päpstlichen Gesandten Giovanni di Pian de Carpine von 1245, der uns durch die Aufnahme in das »Speculum Historiale« von Vinzenz von Beauvais erhalten ist, und das »Itinerarium« des flämischen Franziskaners und Gesandten Ludwigs des Heiligen, Wilhelm von Rubruk, dessen Reisebericht erst 1634 in französischer Übersetzung vollständig im Druck vorlag. Die Bedeutung dieser beiden Texte, auf deren ethnographisches Material wir nicht einmal ansatzweise eingehen wollen, liegt in der Tatsache einer »erzwungenen« Betrachtung des »Anderen«, wie sie in dieser Konsequenz weder für den Reisebericht noch für die Chronik gilt. Angesichts der manifesten heidnischen Bedrohung nach der Eroberung von Krakau 1241 und der bevorstehenden Belagerung Wiens 1245 und zugleich unter dem Eindruck der anhaltenden Kreuzzugsprobleme um die Jahrhundertmitte gerät die Erkundungsmission hier erstmals zur realistischen Auseinandersetzung mit dem Fremden. Das ethnographische Interessse ist aus der Not geboren, bleibt aber insofern auch ambivalent, als die Mongolenmissionen bekanntlich nicht ohne die Hoffnung auf die mögliche Bekehrung der geheimnisvollen Ostvölker und ihrer Gewinnung als Bündnispartner gegen die Sarazenen gestartet wurden und nicht ohne den Mythos vom Priesterkönig Johannes[49] denkbar sind. Von daher erklärt sich wohl ein neues Moment in der Geschichte der Auseinandersetzung mit dem »Anderen«. Ich meine eine Form der versuchten und intendierten Bemächtigung, die als aggressive Variante des Verstehens fungiert und dieses erst begründet.

---

[46] Ebd., S. 239. Nachzutragen wäre, daß auch die Beschreibung des zwischen hohen Bergen liegenden Katharinenklosters eine neue ästhetische Sensibilität erkennen läßt, die jedoch entsprechend den christlichen Bezügen durch biblische Vorstellungen des Paradiesgartens konnotiert bleibt und eben nicht auf einen autonomen Exotismus hinweist (vgl. S. 197ff.).

[47] H. Prutz, Kulturgeschichte der Kreuzzüge (Berlin 1883), Beilagen; der Reisebericht von Ende 1273 wurde herausgegeben von J. C. M. Laurent, Peregrinatores medii aevi quatuor (Leipzig 1864), S. 131ff.

[48] Vgl. G. Soranzo, Il papato, l'Europa cristiana e i tartari. Un secolo di penetrazione occidentale in Asia (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore 12, Milano 1930); E. Power, The Opening of the Land Routes to Cathay, in: Travels (wie Anm. 32), S. 124–158; L. Olschki, L'Asia di Marco Polo (Nd. Venezia, Roma 1978); C. Kappler, Premiers missions en Mongolie: rencontres de deux mondes, in: Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval (Senefiance 11, Paris 1982), S. 197–212; sowie Fried (wie Anm. 7).

In beiden Fällen, bei Pian de Carpine und bei Rubruk, ist das Verstehen des Fremden an den weitgehenden Verzicht auf die traditionellen *mirabilia* geknüpft und wird wie in der zeitgenössischen Chronikliteratur durch das persönliche *testimonium*[50] authentifiziert. Und in beiden Fällen ist Verstehen als intellektuelle Bemächtigung aufgefaßt, die letztendlich das Fremde auch als mögliche Alternative und als mögliches Modell für das Eigene begreift. So betont Pian de Carpine: *abbiamo veduto tutte queste cose con i nostri occhi* und *non vi raccontiamo se non le cose che abbiamo vedute noi stessi e che abbiamo udite come certe da gente degna di fede*[51]. Die Beglaubigungsformel steigert sich gegen Ende zu beinahe paulinischer Eindringlichkeit: *Preghiamo tutti coloro che legeranno questo libro di non toglierglivi ne aggiungervi nulla, perché abbiamo scritto con la più esatta verità*[52]. Offenbar besteht die Gefahr, daß die Neuartigkeit des Unternehmens nicht gesehen und nach herkömmlichen Mustern verfälscht wird. Bei den bloß gehörten und übernommenen Nachrichten verschiebt sich die Wahrheit unmerklich zu dem Grenzbereich des Wunderbaren (Rauchfresser, Hundsköpfige, Einarmige, Einfüßler und andere), welches hinter der erlebten Fremde noch einmal einen Fernbereich der imaginierten Fremde aufrichtet. Wichtig scheint also gerade dies: daß das erlebte »Andere« als Gegenstand subjektiven Verstehens seine Fremdheit verliert, zum Objekt der intellektuellen Neugier wird, und daß die *mirabilia* alten Stils, als solche gekennzeichnet, in einen für den Kontext unerheblichen Hintergrund geschoben werden. Dem angedeuteten Mißtrauen des italienischen Missionars entspricht die distanzierte, wenn nicht entmystifizierende Haltung Rubruks[53] angesichts der Legende vom Priester Johannes, die als On-dit wiedergegeben wird. Rubruk erlebt die Begegnung mit den Tataren, womöglich noch stärker als sein Confrater, als Grenzüberschreitung: *Lorsque j'entrai parmi eux, il me semblait véritablement que j'entrais en un autre monde*[54]. Und noch einmal bald darauf: *Lorsque nous*

---

[49] Diesen Aspekt behandelt bes. L. OLSCHKI, Storia letteraria delle scoperte geografiche. Studi e ricerche (Firenze 1937), S. 194ff. Eine Bibliographie der umfangreichen Forschung gibt U. KNEFELKAMP, Europa auf der Suche nach dem Erzpriester Johannes (Kleinere Beiträge zur europäischen Überseegeschichte 5, Bamberg 1990); vgl. auch DENS., Die Suche nach dem Reich des Priesterkönigs Johannes. Dargestellt anhand von Reiseberichten und anderen ethnographischen Quellen des 12. bis 17. Jahrhunderts (Gelsenkirchen 1985).

[50] Hierzu C. MARCHELLO-NIZIA, L'Historien et son prologue: forme littéraire et stratégies discursives, in: La Chronique et l'Histoire au Moyen Age, hg. J. HEERS, D. POIRION (Paris 1984), S. 13–25.

[51] Zit. nach der italienischen Ausgabe: I precursori di Marco Polo, hg. A. T'SERSTEVENS (Milano ^{2}1982), S. 139ff., hier 140.

[52] Ebd., S. 207.

[53] Vgl. J. FRIED (wie Anm. 7), S. 320ff.

[54] Zit. nach der französischen Ausgabe von C. und R. KAPPLER, Guillaume de Rubrouck: Voyage dans l'Empire mongol (1253–1255) (Paris 1985), S. 89. Eine deutsche Übersetzung von H. HERBST erschien in Leipzig 1925.

entrâmes parmi ces barbares, il me sembla ... que j'entrais dans un autre monde[55]. Die unmittelbare Folgerung lautet: *décrire de mon mieux leur mode de vie et leurs mœurs*[56], und weitergehend, die Fremden durch die abendländischen Waffen des Geistes zu schlagen. Wissen schlägt so in Bemächtigung um und indiziert auch ein mögliches Nichtverstehen. Fried[57] hat deutlich gemacht, wie zum Beispiel die scholastischen Disputationsgewohnheiten und die dialektische Spitzfindigkeit Rubruks im Umgang etwa mit den nestorianischen Geistlichen zu einem Pseudodialog führen, der das nicht-deduktive Denken des Gegenübers ignoriert. Auf jeden Fall ist Wissen Voraussetzung zum Handeln und Mittel der Verteidigung. Der Italiener gibt am Ende konkrete Ratschläge für die Bewaffnung und empfiehlt die Übernahme wesentlicher Elemente der tatarischen Schlachtordnung: *In modo che se i cristiani vogliono salvare se stessi, il loro paese e tutta la Cristianità, bisogna che i re, i principi e i capi di tutti i paesi si raggruppino e mandino, di commune accordo, truppe per combatterli, prima che comincino a spandersi sul mondo*[58]. Rubruk legt im Epilog seines Reiseberichts eine neue Art Kreuzzug der Kirche nahe, deren Teilnehmer allerdings die Ausdauer und Genügsamkeit der Tataren besitzen müßten. Man kann den Feind nur mit den eigenen Waffen schlagen und das bedeutet, indem man von ihm lernt.

Reihen sich die genannten Autoren im Hinblick auf die Geschichte der Entdeckungen und Fernreisen unter die großen »precursori di Marco Polo« ein, so erscheinen sie unter dem oben genannten Stichpunkt einer aggressiven Bemächtigung eher als Höhe- und Endpunkt einer Entwicklung, die ich andeutungsweise zu skizzieren versucht habe. Vor dem Hintergrund der Kreuzzüge und über das vertraute antagonistische Schema wird das »andere« immer mehr zum Wissenswerten. Ich will das Gemeinte abschließend an der Geschichte der französischen Kreuzzugschronik veranschaulichen, die eine ähnliche Entwicklung wie die Pilgerreisen erkennen läßt.

Die »Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum« wurde von einem unbekannten Ritter wahrscheinlich unmittelbar nach den Ereignissen des ersten Kreuzzugs 1101 aufgezeichnet – oder einem Kleriker diktiert, der die lateinische Fassung anfertigte –, und verrät nach Meinung des Herausgebers Louis Bréhier[59] eine naive, volkstümliche Perspektive von unten. Sie scheint epische Muster vorauszusetzen. Die Beschreibung der Wegstrecken, Kriegs- und Belagerungsbedingungen und der verschiedenen Kämpfe läßt zwar lokale Details anschaulich werden, erlaubt aber kaum einen genaueren Blick auf die anderen, die als Heiden und Götzenverehrer abgewertet werden. Eine Ausnahme bildet freilich der Gedanke, daß die Türken bewundernswerte Krieger seien, denen nur der christliche Glaube fehle. Zu einer ähnlich moralisierenden Sicht versteigt sich der Autor später in einer langen Episode, welche die Auseinandersetzung des störrischen Heidenführers Kurbara mit seiner den Sieg der Christen und des wahren Gottes vorhersagenden Mutter dramatisch vorführt. Eine gewisse Pittoreske der Nahperspektive legt die Situation der Begegnung nahe, überdeckt sie jedoch mit den traditionellen Klischees, die zum Teil auch die »Historia Hierosolymitana« von Fulcher von Chartres oder die »Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos« von Guibert de Nogent, die »Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem« von Raimund von Aguilers und die »Chanson d'Antioche« von Richard le Pèlerin (überarbeitet von Graindor de Douai) kennzeichnen. Die epische Tradition der »Gesta« und die Einordnung des Fremden in die epischen Freund-Feind-Stereotypen[60] ist noch überaus deutlich.

---

[55] Ebd., S. 105.

[56] Ebd., S. 89.

[57] FRIED (wie Anm. 7), S. 312ff.

[58] I precursori (wie Anm. 51), S. 201.

[59] Histoire anonyme de la première croisade, hg. L. BRÉHIER (Paris 1924).

Freilich wird in dem Maße, wie sich die Geschichtsschreibung von der Epik löst, auch bereits eine gegenläufige Tendenz erkennbar. In ihrem jüngst erschienenen Buch über die Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges zeigt Verena Epp[61], wie sich Fulcher von Chartres fast unwillkürlich für die fremde Wirklichkeit – Flora, Fauna, Geographie, Sitten und Gebräuche etc. – zu interessieren beginnt, und sie weist darüber hinaus nach, daß dieses exotistische Register vor allem in der vom Autor überarbeiteten Fassung zwischen 1124 und 1127 deutlich wird. Offensichtlich überlagert die persönliche Erfahrung des seit 1114 als Kanoniker der Grabeskirche in Jerusalem im Heiligen Land ansässigen Klerikers das ursprüngliche antagonistische Schema. So weicht zum Beispiel die anfängliche heilsgeschichtliche Naturauffassung einem im Ansatz polyhistorischen und naturwissenschaftlichen Interesse, das den Autor nicht mehr ausschließlich nach der jeweiligen Funktion fragen läßt und welches dazu führt, daß die geschichtlichen Ereignisse und der geschilderte Hintergrund auseinandertreten. Zusammenfassend möchte Verena Epp zwei Schichten des Naturverständnisses bei Fulcher unterscheiden: »eine ›primitive‹, die die geschaffene Welt als unmittelbare Funktion göttlicher Aktivität sieht« und eine »forschende«, die in der Natur ein »Objekt menschlicher ratio zu erkennen beginnt«[62], was im übrigen auf mögliche Einflüsse der Schule von Chartres zurückgeführt wird. Genauer sollte man wohl in bezug auf letztere Konzeption zwischen einer im engeren Sinn instrumentalen[63], das heißt auf den Menschen bezogenen, und einer autonomen Fragestellung unterscheiden. Wie sehr dieser Vorgang der Überlagerung auch mit einer allgemeinen Verschiebung der Perspektive verbunden ist, zeigen die Ausführungen der Verfasserin über Fulchers Gottesbegriff und Wunderglauben: Das unmittelbare, heilsgeschichtlich motivierte Eingreifen Gottes (mit der Formel *Deo adjutore* unter anderen), in der ersten Version noch zentral, wird in der endgültigen Fassung der »Historia« deutlich weniger betont. Wie sich der Begriffsbereich des Wunderbaren (*mirabilis, mirificus* etc.) von der religiösen Bedeutung emanzipiert und mehr und mehr auch unerklärliche und sensationelle Phänomene bezeichnet[64], so eröffnet die Auffassung, daß »Gott die Geschichte eher im großen Zusammenhang als im konkreten Einzelereignis lenkt«[65] einen autonomen Raum

---

[60] Zur ideologischen Funktion der Kreuzzzugsepik siehe auch K. H. BENDER, H. KLEBER (Hg.), Les épopées de la croisade (Beihefte zur Zeitschrift für franz. Sprache und Literatur, Wiesbaden, Stuttgart 1987).

[61] V. EPP, Fulcher von Chartres. Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges (Studia humaniora 15, Düsseldorf 1990). Die Historia Hierosolymitana (1095–1127) wurde herausgegeben von H. HAGENMEYER (Heidelberg 1913).

[62] Ebd., S. 124.

[63] Siehe EPP (wie Anm. 61), S. 116.

[64] Ebd., S. 64.

[65] Ebd., S. 69.

menschlicher Selbstbestimmung, der die Voraussetzung für exotistisches Interesse[66] im modernen Sinn bildet.

Der Abstand zwischen den beiden Fassungen bezeichnet freilich auch den Abstand zwischen Chronik und Langzeitbeobachtung und kann für das 12. Jahrhundert sicherlich noch nicht als typisch gelten. Paul Bancourt[67] hat am Beispiel der »Estoire de la guerre sainte« (1190–92)[68], einer Achtsilberchronik des Dritten Kreuzzuges nach dem Vorbild der anglonormannischen Reimchroniken, auf die wahrscheinlich auch das lateinische »Itinerarium perigrinorum« zurückgeht, die widersprüchliche Funktion der landeskundlich exotistischen Beobachtungen am Ende des 12. Jahrhunderts untersucht. Der Verfasser, ein gewisser Ambroise aus dem Gefolge von Richard Löwenherz, ist mit einem ungewöhnlichen Sinn für das malerische Detail und besonders für Farbnuancen begabt, er interessiert sich für Pflanzen und Tiere, für Kleidung und Bewaffnung, doch bleibt dieses Interesse immer noch in den Rahmen der Kreuzzugsthematik eingebunden, das heißt, alle Beobachtungen sind instrumentell und funktional im Zusammenhang mit dem antagonistischen Schema zu sehen. Die sogenannte »couleur locale« ist, wie Bancourt betont, nirgends um ihrer selbst willen beschrieben, und das Bemühen um Genauigkeit entspringt zuallererst der Notwendigkeit, taktisch richtige Informationen zu vermitteln. Mit Bancourt: »si Ambroise est exotique, il l'est malgré lui, parce que son sujet l'exige«[69]. Man könnte diesen Exotismus »malgré lui« auch als funktionalen Exotismus kennzeichnen, aber gerade hierin die in unserem Kontext signifikante Stellung des Autors sehen, der »ni comme homme ni comme trouvère [...] n'est un chercheur d'inconnu«[70] und dennoch oder gerade deshalb durch die geistige Begegnung mit dem »Anderen« dazu gezwungen wird, dessen Eigenwertigkeit zumindest im Ansatz zu berücksichtigen.

Die Formel Bancourts »De l'imagerie au réel« ließe sich auch als allgemeine Kennzeichnung der literarhistorisch-mentalitätsgeschichtlichen Entwicklung zwischen dem 12. und dem 13. Jahrhundert benützen. Dies soll anschließend an den altfranzösischen Kreuzzugschroniken von Robert de Clari und Jean de Joinville gezeigt werden, die den oben angedeuteten Weg von der funktionalen Aneignung des Fremden zu einer beinahe autonomen Gestaltung erneut vor Augen führen[71]. Daß es bei Robert de Clari nicht um den islamischen Orient, sondern um das christliche Konstantinopel[72] geht, tritt dabei hinter der Verortung der Stadt in dem traditionellen Kreuzzugsschema zurück. Da der Autor als Chronist des Vierten Kreuzzugs von jeher im Schatten der Forschung über Geoffroy de Villehardouin stand und ein Vergleich zwischen den beiden zeitgenössischen Chronisten überdies geeignet erscheint, den eingangs behandelten Aspekt des Verhältnisses zwischen epischen Mustern und der Sicht des »Anderen« noch einmal anzuschneiden, soll überdies die »Conquête de Constantinople« von Geoffroy de Villehardouin in die Argumentation einbezogen werden[73].

---

[66] Auch hier steht übrigens die vorwiegend heilsgeschichtlich orientierte Beschreibung der Stadt Jerusalem (XXVI) den im eigentlichen Sinn naturkundlichen und exotistischen »Exkursen« gegenüber, z. B. »De Mortuo mari« (S. 376 ff.), »De mari Rubro« (S. 596 ff.), »De Euphrate« (S. 599 ff.), »De maxima pestilentia locustorum« (S. 602 ff.), »De diversis generis bestiarum et serpentium in terra Saracenorum« (S. 778 ff.) etc.

[67] P. BANCOURT, De l'imagerie au réel: l'exotisme oriental d'Ambroise, in: Images (wie Anm. 48), S. 27–39.

[68] Hg. G. PARIS (Collection de documents inédits sur l'histoire de France, Paris 1897).

[69] BANCOURT (wie Anm. 67), S. 32.

[70] Ebd., S. 31.

[71] Im Zusammenhang mit mittelalterlicher Reiseliteratur und unter dem Stichwort »Kontaktsystem Kreuzzug« werden die beiden Texte bei Friederike HASSAUER als Belege für die Durchsetzung von »Erfahrungswissen« gegenüber dem »Toposwissen« behandelt: Volkssprachliche Reiseliteratur: Faszination des Reisens und räumlicher ordo, in: La littérature historiographique des origines à 1500 (Grundriß der germanistischen Literaturen des Mittelalters, XI.1), hg. H. U. GUMBRECHT u. a. (Heidelberg 1986), S. 259–283.

Gewöhnlich kontrastiert man das naive pittoreske Interesse des einfachen Ritters Robert de Clari und seine quasi impressionistische Erzählweise mit dem in sich geschlossenen, an epischen Vorbildern geschulten Erzählkonzept des hochadeligen Villehardouin, das seine Orientierung an providentieller Geschichtsschreibung nicht verleugnen kann. Jeannette Beer[74] hat Villehardouin als »epic historian« auf die »Gesta Dei per Francos«, den Bericht des Ersten Kreuzzugs von Guibert de Nogent, bezogen und – ähnlich wie Jean Frappier[75], Jean Dufournet, Claude Buridant[76] und andere – auf die epischen Kennzeichen des Stils abgehoben. Wie in den Chansons de geste sind die Etappen der Eroberung von Konstantinopel in eine klare antagonistische Wertwelt eingebunden: Einer kleinen unbeirrbaren Schar von Kreuzritter-Pilgern stehen die Verräter in den eigenen Reihen und die unwürdigen Griechen gegenüber. Einem neuen Roland gleich, führt Bonifaz von Montferrat die Seinen zum Sieg und kommt am Ende in einem Scharmützel mit aufständischen Bulgaren um. Indessen entspringt dieser Eindruck des Epischen einer Täuschung; zum einen, weil die Eroberung Konstantinopels nur den ersten Teil eines Berichts bildet, der in der Folge in eine endlose Reihe von Einzelepisoden zerfällt und den Märtyrertod des Helden zum bloßen sinnlosen Zufall bürgerkriegsähnlicher Wirren macht; und zum anderen, weil das genannte antagonistische Schema selbst in der vorherrschenden feudalistischen Perspektive von Treue und Verrat, Einheit und Partikularismus gar nicht mehr im herkömmlichen thematischen Sinn zur Geltung gelangt. Als Apologie der Eroberung des christlichen Konstantinopel begreift sich diese Chronik als Bericht über die Wiederherstellung der Ordnung und muß folglich alle Spuren des Fremden und Antagonistischen tilgen. »Wunderbar« ist hier nicht das andere, sondern das providentielle Walten Gottes, der immer wieder *estrange miracle* bewirkt, bis nach der großen historischen Tat die innerweltliche Krisenhaftigkeit der Geschichte in den

---

[72] Nach OLSCHKI, Storia letteraria (wie Anm. 49), S. 110ff., stammt die erste Beschreibung Konstantinopels aus eigener Anschauung von Fulcher von Chartres (Historia Hierosolymitana, c. IX); weitere Beispiele wären zu finden bei Odo von Deuil, dem Begleiter Ludwigs VII. auf dem zweiten Kreuzzug, und bei Wilhelm von Tyrus; vgl. J. EBERSOLT, Constantinople byzantine et les voyageurs du Levant (Paris 1919).

[73] Zusammenfassend zu den Chroniken A. PAUPHILET (Hg.), Historiens et chroniqueurs du Moyen Age (Paris 1952); ferner: J. DUFOURNET: Les écrivains de la 4e croisade: Villehardouin et Clari (Paris 1973), sowie A. PAUPHILET, Villehardouin, Robert de Clari et la Conquête de Constantinople, in: DERS.: Le Legs du Moyen Age (Melun 1950), S. 219–238.

[74] J. BEER, Villehardouin Epic Historian (Genève 1968). Demgegenüber hat J. STRUSS, Epische Idealität und historische Realität (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste, München 1980), S. 161ff., die Modernität einer abgeschlossenen historischen Darstellung betont.

[75] Die beiden Aufsätze von J. FRAPPIER, Le discours dans la chronique de Villehardouin (1956) und Le style de Villehardouin dans le discours de sa Chronique (1946) sind abgedruckt in: DERS., Histoire, mythes et symboles. Etudes de littérature française (Genève 1976), S. 55–71, 73–83.

[76] C. BURIDANT, Motifs et formules dans »La Conquête de Constantinople«, in: Revue des sciences humaines 38 (1973), S. 355–376.

Vordergrund rückt und den scheinbar epischen Bericht – mit Jeannette Beer – zu einem »epic manqué«[77] stempelt.

Im Grunde wiederholt sich damit in potenzierter Weise, was für das eingangs erwähnte Kunstepos des »Sachsenliedes« gegolten hat und was im übrigen auch für die sogenannten Aufrührerepen in Anspruch zu nehmen ist: Mangels eines greifbaren Unterschieds zwischen den kriegführenden Parteien reduziert sich der Antagonismus auf eine bloße feudalistische Problematik von Ordnung und Unordnung; anders als bei Jean Bodel tritt aber dahinter das wirkliche »Andere« und Fremde nicht mehr auf, oder genauer: es wird nicht thematisiert, weder in bezug auf die eroberte Stadt noch in bezug auf die feindlichen slawischen Stämme. Geoffroy de Villehardouin subsumiert alles unter ein einheitliches Paradigma, dessen feudalrechtliche Reichweite keine explizite Einschränkung erfährt. Nur die Ereignisse und die Erzählstruktur selbst verraten die Künstlichkeit dieses »ideologischen Projekts«[78] und indizieren dessen Krise. Das ausgesparte Fremde erweist sich so wiederum zugleich als das verdrängte Fremde. An ihm kommt, symbolisch gesprochen, der historische Held zu Fall, und da das umgreifende rechtliche Paradigma hier versagt, bleibt uns der Autor jede Erklärung und Fortsetzung schuldig.

Die Bedeutung Roberts de Clari, der als Gefolgsmann von Pierre d'Amiens in diesen umgeleiteten Kreuzzug ging und seinen Bericht wahrscheinlich kurz nach 1305, wohl noch vor Villehardouin niederschrieb oder diktierte, dürfte nun – zumindest in unserer Perspektive – darin zu sehen sein, daß seine *estoire de chiaus qui conquisent Constantinoble*[79] scheinbar ohne apologetische Voreingenommenheit die Fremde an sich als das Fremde begreift und das Wunderbare als Funktion des antagonistischen Sehens von allen ideologischen Voraussetzungen befreit. Die Kritik – besonders Peter Dembowski[80] – hat seine naive Freude an der Beschreibung der Außenwelt, seine räumliche und plastische Darstellung und nicht zuletzt seine Tendenz hervorgehoben, einzelne Episoden als in sich geschlossene Abenteuererzählungen vorzustellen. Der Autor beschreibt die Ereignisse am byzantinischen Hof, die er bestenfalls vom Hörensagen kennen konnte, als lebhaft veranschaulichte Geschichten, und er berichtet – ganz anders als Villehardouin – ausführlich von den *merveilles* der eroberten Stadt. Dabei läßt er das eigene Staunen als Funktion eines kollektiven Staunens erscheinen und deutet so die überindividuelle Perspektive der kulturellen Begegnung an:

> *Aprés li pelerin esgarderent le grandeur de le vile, et les palais, et les riques abeies, et les riques moustiers, et les grans merveilles qui estoient en le vile; si s'en merveillierent molt durement, et se merveillierent molt du moustier Sainte Sousphie et de le riqueche qui i estoit. (LXXIV)*

> (Danach betrachteten die Pilger die Größe der Stadt, die Paläste, die prachtvollen Abteien und Kirchen und all die großen Wunder, die es in der Stadt gab; und sie staunten sehr darüber und besonders über die Hagia Sophia und all ihre Pracht.)

---

[77] BEER, (wie Anm. 74), S. 56.

[78] Dieser Begriff nach P. MACHEREY, Pour une histoire de la production littéraire (Paris 1976).

[79] Robert de Clari, La Conquête de Constantinople, hg. P. LAUER (CFMA 40, Paris 1956), I.

[80] P. F. DEMBOWSKI, La Chronique de Robert de Clari. Etude de la langue et du style (University of Toronto, Romance Series 6, Toronto 1963).

Es ist, als ob die Ersetzung des fernen orientalischen »merveilleux« durch das nähere und weniger ferne christliche »merveilleux« erstmals die Möglichkeit gäbe, die Geschichte der Eroberung zugleich als Geschichte der staunenden Begegnung und nicht zuletzt als Geschichte der kulturellen Aneignung zu begreifen, die noch indirekt an das antagonistische Ausgangsschema gebunden scheint. Schließlich wird die Vorgeschichte der Kreuzzüge im Zusammenhang mit den abenteuerlichen Erlebnissen des Bruders von Bonifaz von Montferrat, Konrad, im Dritten Kreuzzug von 1187 (XXXIII ff.) ebenso erzählt wie der Besuch eines fremden Königs aus Nubien, der sich seinerseits auf Pilgerfahrt befindet und den Kreuzrittern *a molt grant merveille* (LIV) gereicht.

Sinnfällig wird diese Haltung an einer *aventure*, die Robert de Clari von dem Hochadligen Pierre de Bracheux erzählt und die offensichtlich eine exemplarische Funktion erhält: Durch seine Rittertaten und seine hühnenhafte Gestalt bekannt geworden, wird er von den feindlichen Walachen und Komnenen eines Tages eingeladen, mit freiem Geleit in ihr Lager zu kommen, um sich über seine Ziele befragen zu lassen. Dabei geben seine Gesprächspartner ihrer Verwunderung darüber Ausdruck, daß er von so weit gekommen sei, um dieses Land zu erobern. Die Antwort des Befragten enthüllt nicht nur die kollektive Funktion von Mythen, sondern verweist auch auf die angedeutete Dialektik der Aneignung. Ob sie nie etwas von Troja gehört hätten, fragt Messire Pierre, und fährt, als sie verwundert bejahen, fort: *Troies fu a nos anchiseurs, et chil qui en escaperent si s'en vinrent manoir la dont nous sommes venu et pour che que fu a nos anchiseurs, sommes nous chi venu conquere terre.* (CVI) (Troja gehörte unseren Vorfahren, und diejenigen, die damals daraus entkamen, siedelten sich da an, woher wir kommen; und da sie unsere Vorfahren waren, sind wir hierher gekommen, um dieses Land zu erobern.) Die Trojanersage und die damit verknüpfte Translationstheorie dienen, wie Lothar Struss[81] gezeigt hat, auch zur persönlichen und sozialen Rechtfertigung einer Eroberung, die als Rückeroberung verstanden wird; die Aneignung des Fremden ist zugleich die Rückgewinnung des verlorenen Eigenen, *recuperatio* einer vorgängigen altchristlichen Tradition[82]. Das Fremde wird nicht, wie bei Villehardouin, ignoriert, es wird explizit thematisiert, um den eigenen Anspruch darauf geltend zu machen. Das anfangs genannte naive Staunen verrät mithin keinen unbeschwerten Exotismus »avant la lettre«; es verweist vielmehr auf eine neue Form der aggressiven Neugier, die das Fremde nicht mehr als widerständlich begreift, sondern als das fehlende Eigene zum Objekt der Begierde macht.

Nicht zufällig spielt wohl in diesem Zusammenhang die Problematik der Beute und ihrer gerechten Verteilung eine ungewöhnlich große Rolle. Zwischen der materiellen Aneignung und der geistig-ideellen Aneignung scheint ein inniger Zusammenhang zu bestehen, dessen Folgen bis in den neuzeitlichen Kolonialismus zu beobachten sind. Nicht die Wiederherstellung des Rechts und der legitimen Thronfolge einschließlich der Bestrafung des Verrats (wie bei Villehardouin) bildet die providentielle Rechtfertigung dieses historischen Berichts, sondern die Entdeckung und Einverleibung des Fremden an sich. Als »Beute« erhält das Wunderbare hier einen dinghaften Charakter[83]. Und wie um dies zu veranschaulichen, erzählt Robert bei der Aufzählung der Wunder der Stadt auch von zwei Kupferstandbildern, deren

---

[81] Struss, (wie Anm. 74), S. 159.

[82] Siehe Pauphilet, Le Legs (wie Anm. 73), S. 234.

[83] Vgl. ebd., S. 235: »Le surnaturel, la merveille, sont ici choses ordinaires«.

eines nach Westen zeige und die Inschrift trage: *De vers Occident venront chil qui Constantinoble conquerront* (Aus dem Westen werden diejenigen kommen, die Konstantinopel erobern), während das andere nach Osten weise und die Inschrift trage: *Ichi les boutera on.* (XCI) (Hierhin wird man sie jagen). Und wenig später ist noch einmal von geheimnisvollen Inschriften die Rede, deren Sinn sich freilich erst ex eventu erschlossen habe: *que devers Occident venroient une gent haut tondue a costeles de fer qui Constantinoble conquerroient* (CXII) (daß aus dem Westen Leute von hohem Stand mit eisernen Schwertern kommen und Konstantinopel erobern würden). Die Eroberung erfüllt eine uralte Prophezeiung und wird durch sie legitimiert. Sie erscheint als kollektiver kulturgeschichtlicher Vorgang der Besitzergreifung des Orients durch den Okzident. Die Erwähnung der angeblichen Heraclius-Statue – in Wirklichkeit bekanntlich das Reiterstandbild Justinians – fungiert im übrigen als ideologisches Bindeglied zwischen der angedeuteten Geschichtstheorie einer regressiven Translatio oder Recuperatio und der eigentlichen Kreuzzugsthematik: *que ja li Sarrasin n'aroient triwes de lui* (LXXXVI) (daß die Sarazenen niemals einen Waffenstillstand von ihm erhalten würden). Die prachtvoll geschilderte Kaiserkrönung (XCVI) veranschaulicht diesen Gedanken einer Rechtsnachfolge, hatte doch ein gewisser Gautier d'Arras einige Jahrzehnte zuvor in seinem »Roman d'Eracle«[84] aus dem griechischen Kaiser Eraclius einen römischen Senatorensohn gemacht, der in Konstantinopel zum Kaiser gekrönt wird. Die Terminologie des Reichen und Wunderbaren, zuvor mit der fremden Stadt verknüpft, dient nun zur Schilderung des Krönungszeremoniells und bezeichnet somit das gezähmte, angeeignete Fremde, welches als eigentliches Ziel der Pilger- und Eroberungsfahrt erscheint, und den ursprünglichen Umwegcharakter völlig vergessen läßt[85].

Wie wäre nun nach dem Gesagten abschließend die Stellung von Jean de Joinville, des Weggefährten, Freundes und Biographen von Ludwig dem Heiligen zu bestimmen? Fast genau ein Jahrhundert nach Robert de Clari und Villehardouin, zwischen 1305 und 1306 abgeschlossen und als Manuskript seit 1309 bekannt, ist die »Histoire de Saint Louis« wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Heiligsprechung des Königs 1297 als *testimonium* geplant gewesen und dementsprechend nicht frei von hagiographischen Zügen[86]. Gleichzeitig nimmt dieses erste vollkommen persönliche Werk der französischen Literatur[87] in der von

---

[84] Zu den ideologischen Implikationen des wahrscheinlich um 1165 entstandenen und als bekannt vorauszusetzenden Romans siehe A. Fourrier, Le courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age, I (Paris 1960), S. 179 ff., F. Wolfzettel, Rom und die Anfänge des altfranzösischen Romans: Liebe, Religion und Politik bei Gautier d'Arras, in: Rom im hohen Mittelalter. Studien zu den Romvorstellungen und zur Rompolitik vom 10. bis zum 12. Jahrhundert, hg. B. Schimmelpfennig, L. Schmugge (Sigmaringen 1992), S. 139–163.

[85] Hierzu paßt – worauf Dembowski (wie Anm. 80), S. 67f., aufmerksam macht –, daß die anfangs gebrauchte Bezeichnung »pèlerin« für die Kreuzfahrer im Verlauf des Berichts immer mehr durch die Bezeichnung *franchois* ersetzt wird.

[86] Als exemplarisches Triptychon über die Pflichten des Christen, des Menschen und des Fürsten interpretiert das Werk A. Foulet, Notes sur la »Vie de saint Louis« de Joinville, in: Romania 58 (1932), S. 551–564. Zu dem hagiographischen Erzählmuster vgl. K. D. Uitti, Nouvelle et structure hagiographique: le récit historiographique nouveau de Jean Joinville, in: Mittelalterbilder aus neuer Perspektive, hg. E. Ruhe, R. Behrens (München 1986), S. 380–391.

[87] N. L. Corbett (Hg.): La Vie de saint Louis. Le témoignage de Jehan, seigneur de Joinville. Texte du XIV^{e} siècle (Québec 1977), S. 43.

Michel Zink[88] untersuchten Geschichte der Subjektivität eine Schlüsselstellung ein. Ideologisch wäre Joinville durch seine Position als Seneschall der Champagne und Hochadliger in die Nähe Villehardouins zu rücken, dessen Vorbild offensichtlich eine Rolle spielte, denn ein erster Entwurf der Chronik des Kreuzzugs von 1238–54 entstand vermutlich anläßlich der Heirat des ältesten Sohnes des Autors mit Mabile de Villehardouin. Die Chronik ist somit nur ein Teil des Gesamtwerkes, das *des saintes paroles et des bons faiz Nostre roys saint Looys* handelt[89] und dessen Anliegen es ist, den ritterlichen Mut und die christliche Demut des verstorbenen Herrschers vorzuführen.

Der christliche Geist des Buches dürfte auch durch neuere Untersuchungen; die die adlige Kastenideologie besonders gewichten – »a book about a class and an institution rather than about a man«[90] – kaum in Frage gestellt werden. Umso erstaunlicher ist dann freilich die ideologische Offenheit des Autors, der auf jede politisch-militärische Rechtfertigung des Kreuzzugs verzichtet und den Vorgang als persönliche, christliche Bewährungsprobe des Königs und der »pèlerins« darstellt. Ausgangspunkt des Unternehmens ist ja die wunderbare Genesung Ludwigs von einer schweren Krankheit. Zwischen Ausfahrt und Heimkehr, dem Zauberberg von Zypern, dessen Bann nur durch eine Schiffsprozession gebrochen werden kann, und den *aventures* der Rückfahrt – der brennenden Kabine der Königin und der wunderbaren Rettung eines Knappen vor dem Ertrinken – spannt sich aber ein bunter Bogen der Beobachtungen und Abenteuer; politische und landeskundliche Bemerkungen, militärische Ereignisse und scheinbar zufällige private Begegnungen und Anekdoten sind ohne erkennbare Ordnung miteinander verquickt, und die aus dem Prosaroman entliehene Technik des »entrelacement« dient dazu, die Fäden miteinander zu verweben – wie es einmal heißt: *il nous convient un peu entrelacier, pour faire entendre* ... (IVI) (wir müssen einiges einflechten, um verständlich zu machen...). Offensichtlich hat der Autor einen breiten Begriff von *aucunes choses qui à fierent à ma matière* (XL) (manchen Dingen, die zu meinem Gegenstand gehören), weil der biographischen und autobiographischen Dichte des Erlebens auf der anderen Seite ein neuartiger Sinn für die lebensweltliche Dichte der Fremde entspricht. Das Ziel ist keine bloße Apologie mehr, sondern Zusammenhänge zu erschließen, die nur durch scheinbar grundlose Exkurse herzustellen sind: *et ces choses vous ramentois-je pour vous faire entendant aucunes choses* (XL) (und dies erwähne ich, um Euch einiges verständlich zu machen), lautet eine typische Begründung.

Es scheint mithin, daß der Vorgang der Aneignung des Fremden als ein Vorgang des Verstehens nicht mehr von der realen Eroberung abhängig ist; vielmehr ist letztere Vorwand für den Bericht über Dinge, welche die militärischen Ereignisse in die richtige Perspektive rücken. Der Zug der Kreuzritter von Damiette nach Kairo und die Erstürmung des christlichen Lagers setzt Kenntnisse über Aussehen und Verlauf des Nils voraus (XL); der Gegenangriff auf das sarazenische Lager gibt Anlaß zu einem Exkurs über Aussehen und Sitten der Beduinen (LI), ein weiterer nächtlicher Angriff der Feinde leitet zur Organisation des ägyptischen Heeres und der Institution der Mameluken (LVI) über; die Gesandtschaft des Alten vom Berge erfordert ebenso die entsprechende Hintergrundinformation (LXXXIX) wie

---

[88] ZINK, (wie Anm. 9), S. 219ff.

[89] Zitate nach PAUPHILET, Historiens (wie Anm. 73).

[90] P. ARCHAMBAULT, The Silences of Joinville, in: Papers on Language and Literature 7 (1971), S. 115–132.

die tatarischen Boten eine genauere Behandlung des Tatarenproblems, der Befreiung dieses Volkes von dem Joch des Priesterkönigs Johannes und seinen Sitten und Gebräuchen (XCIIIff.). Solche und ähnliche Informationen verbinden sich mit einem – bis dahin wohl unerhörtem – Gefühl für das konkrete Detail, den konkreten räumlichen Ablauf von Handlungen und Ereignissen und die Perspektive der authentifizierenden Beobachtung. Was die Gesandtenberichte in die Mongolei um die Jahrhundertwende in lateinischer Sprache vorweggenommen hatten, wird hier zumindest im Ansatz in der Volkssprache ratifiziert. Jedes Ding, jedes Ereignis zeichnet sich durch seine Besonderheit aus und will als solches erkannt und begriffen sein. Und das heißt auch, daß die reale Welt als Schauplatz des persönlichen Erlebens den Begriff der *mirabilia* in Frage stellt: Das Wunderbare wird durch das Merkwürdige und Denkwürdige, die *merveilles* – modern gesprochen – durch die »curiosités« ersetzt.

So berichtet der Autor beispielsweise noch von den wunderbaren Dingen, die er über den Nil gehört hat: *Et dit l'on que ces choses viennent de Paradis terrestre*[91] (Man sagt ja, daß diese Dinge aus dem irdischen Paradies kommen), doch im Zentrum stehen die eigene Beobachtung und die in Erfahrung gebrachten Verhältnisse des Stroms, und nur als von den regelmäßigen Hochwassern die Rede ist, schreibt Joinville: *Ne ne sait l'on dont celle creue vient, mais que de la volonté Dieu* (auch weiß man nicht, woher das Hochwasser kommt, außer daß Gott es so gewollt hat). Er vergißt indessen nicht, von einer Forschungsexpedition des Sultans zu berichten, die an einem unüberwindlichen Felsen ihr Ende gefunden habe (XL). In humoresker Variante scheint dieses neue Weltverhalten eine kleine Anekdote am Ende der Pilgerreise nach Notre-Dame de Tortosa im Heiligen Land zu beleuchten. Der Autor hat einen Ritter mit vier Kamelfellen zur Königin geschickt. Diese hält die in weißes Linnen eingewickelten Häute für Reliquien und kniet bei dem Anblick nieder, und über den Irrtum aufgeklärt, lacht sie laut und sagt zu dem Ritter: *Dites à vostre seigneur que maus jours li soit donnez, quant il m'a fait agenoiller contre ses camelins.* (XCVIII) (Sagt Eurem Herrn, daß es ihm übel ergehen soll, da er mich dazu gebracht hat, vor Kamelhäuten niederzuknien.) Kamelhäute versus Reliquien, die konkrete Wirklichkeit gegen fromme Sehgewohnheiten und Erwartungen – doch der Konflikt wird bereits lachend aufgelöst. Gleich im Anschluß wird eine weitere Anekdote berichtet, die zeigt, in welchem Maße bereits das Natürliche die Funktion des Wunderbaren übernommen hat:

> *Tandis que li roys estoit à Sayette, li apporta l'om une pierre qui se levoit par escales, la plus merveillouse dou monde; car quant l'on levoit une escale, l'on trouvoit entre les dous pierres la forme d'un poisson de mer. De pierre estoit li poissons; mais il ne failloit riens en sa fourme, ne yeux, ne areste, ne colour, ne autre chose que il ne fust autretel comme s'il fust vis. Li rois ne donna une pierre et trouvai une tanche dedans, de brune colour, et de tel façon comme tanche doit estre. (XCVIII)*

> (Als der König in Sayette weilte, brachte man ihm einen Stein in Form von Muschelschalen, gar wunderbar anzuschauen. Denn wenn man eine Schale öffnete, fand man zwischen den beiden Steinen die Form eines Meeresfisches. Der Fisch war aus Stein, aber es fehlte nichts an seinem Aussehen, weder Augen, noch Gräten, noch Farbe oder irgendetwas, um

---

[91] Zu dem Motiv vgl. auch C. DELUZ, Le Paradis terrestre, image de l'Orient lointain dans quelques documents géographiques médiévaux, in: Images (wie Anm. 48), S. 143–161.

ihn ganz natürlich und lebendig erscheinen zu lassen. Der König gab mir einen Stein, und ich fand eine Schleie von bräunlicher Färbung darin, die genauso aussah wie eine echte Schleie.)

Die Unverfügbarkeit der äußeren Welt findet ihr Pendant in der Unverfügbarkeit der Völker und ihrer Sitten. Allenfalls kann der christliche Kommentar den fehlenden Zugriff ersetzen. So berichtet Joinville von den Beduinen und ihrem Schicksalsglauben, um anschließend von christlichen Renegaten zu sprechen und warnend hinzuzufügen: *et leur créance est si desloiaus, qu'il vaut autant dire comme Dieus n'ait povoir de nous aidier.* (LI) (Und ihr Glaube ist so ruchlos, daß er auf die Vorstellung hinausläuft, Gott habe keine Macht, uns zu helfen.) Der fremde Glaube erscheint hier in einem tieferen Sinn als Herausforderung und Infragestellung des eigenen Gottvertrauens. Ähnliches gilt wohl auch für die Renegatenepisode, wo das Gespräch mit einem ehemaligen Christen berichtet wird. Vom König barsch abgewiesen, wird er von Joinville mit spontanem Interesse ausgefragt: Er kommt aus Provins und hat es in Ägypten zu Ansehen, Familie und Reichtum gebracht. Ob er nicht wisse, daß er am Jüngsten Tag verdammt würde, fragt ihn der Autor und erhält zur Antwort: Ja, und überdies halte er nach wie vor die christliche Religion für die beste, doch sei eine Rückkehr aus sozialen Gründen unmöglich: *Si aim mieus vivre riche et aise, que je me meisse en tel point comme je voi.* (LXXVII) (Ich ziehe es daher vor, reich und angenehm zu leben, anstatt mich in eine solche Lage, die ich vor mir sehe, zu begeben.) Die konkrete Begegnung wird so häufig bei Joinville zu einem lebensweltlichen, durch keine Tradition vorgegebenen Exempel. Hier freilich in dem Sinn, daß die Lebenswirklichkeit stärker ist als die religiöse Einsicht: *Mout de bones paroles li diz qui guéres ne valurent.* (Und noch viele gute Worte sprach ich zu ihm, die aber keinen Erfolg hatten.)

Exemplarische Bedeutung haben schließlich auch drei konsekutive Anekdoten, die jede auf ihre Weise christliche Ethik und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit beleuchten. Bruder Yves begegnet einer alten Frau mit einer Schale Feuer und einer Phiole mit Wasser; auf seine Frage, was sie damit wolle, antwortet sie: Mit dem Feuer das Paradies verbrennen und mit dem Wasser die Hölle löschen, und auf die weitere Frage, warum sie dies tun wolle, fügt sie hinzu: *Pour ce que je ne vueil que nulz face jamais bien pour le guerredon de paradis avoir, ne pour la peur d'enfer; mais proprement pour l'amour de Dieu avoir* ... (Weil ich will, daß niemand Gutes aus der Hoffnung auf den Lohn im Paradies oder aus Angst vor der Hölle tut, sondern immer nur um der Liebe Gottes willen ...) – christliche Gesinnungsethik unabhängig von äußeren Zielen, und das heißt doch wohl auch: unabhängig von herkömmlichen Kreuzzugsmotivationen. Die nächste Geschichte handelt von Jehan li Ermins, einem königlichen Artillerieschützen, der auf dem Weg nach Damaskus einem alten Muselmanen begegnet, der ihm eine Lektion in christlicher Verantwortung erteilt. Und bei dieser Gelegenheit fällt dem Autor eine Begebenheit in Paris ein, als derselbe Jehan li Ermins ihm seine barsche Zurückweisung der Armen und Bettler vorgehalten hatte. Drei lebensweltliche Exempel in christlicher Ethik, die die verschiedenen Stände des Mönchs und des Soldaten und die verschiedenen Lebensbereiche der Heimat und des Morgenlandes miteinander verbinden und auf die eine oder andere Weise auf einer Begegnung beruhen. Letztere spiegelt die Grundsituation des Kreuzfahrers Joinville, der ohne seine Überzeugung preiszugeben, die Widerständlichkeit der fremden Wirklichkeit als Quelle der Anregung begreift und zugleich als autonome Realität, die es zuallererst zu verstehen gilt und die nicht ohne weiteres überwindbar erscheint. Die militärischen Handlungen sind demgegenüber noch notwendig, doch haben sie ihren Nimbus weitgehend verloren und spielen für die moralische Argumentation praktisch keine Rolle mehr. Deren vertieftem Anspruch kann das simple antagonistische Schema des missionarischen Kreuzzugsgeistes nicht mehr genügen, und wie die Kämpfe als eine Form des Kräftemessens und der Begegnung geschildert werden[92], wird auch das Erlebnis der Fremde zur exemplarischen Begegnung, als deren Bedingung noch die Kreuzzugssituation fungiert, die sich aber insgeheim bereits davon emanzipiert hat. Christliches Bewußtsein und Neugier auf das »Andere« verschlingen sich und machen Joinvilles Chronik zum Zwischenglied einer Entwicklung, die insofern in die Neuzeit weist, als sie Beobachtung und subjektive Erfahrung in dem scheinbar zufälligen Kontinuum des Lebens verknüpft und das autonom gewordene Fremde als existentielle Herausforderung begreift.

---

[92] Charakteristisch ist z. B. § LXIVff., wo die Lösegeldepisode zu dem Mamelukenaufstand und der Organisation des feindlichen Heeres überleitet.

SEKTION

Vermittlung von Wissenschaft zwischen Ost und West

Arabische Pharmazie im lateinischen Mittelalter

VON PETER DILG

Ähnlich wie die Medizin und die Naturwissenschaft ist auch die Pharmazie im mittelalterlichen Abendland auf vielfältige Weise durch die arabische Kultur beeinflußt worden. Deren Reichtümer entdecken wir allerdings – so der Heidelberger Medizinhistoriker H. Schipperges 1970 – »erst in unseren Tagen und haben damit Abschied zu nehmen von den stimmungsvollen Klischees unserer Lehr- und Handbücher, als sei die islamische Medizin nur einem milden Mondlicht zu vergleichen, das sein Leuchten von der strahlenden Sonne Griechenlands geliehen habe, um damit die finstere Nacht des europäischen Mittelalters ein wenig zu erhellen«[1]. Demgegenüber hat ebenfalls 1970 der Tübinger Orientalist M. Ullmann nüchtern festgestellt, »daß heute auf dem Felde der arabischen Medizinhistorik im ganzen nur sehr bescheidene Ziele verfolgt und sehr schmale Ergebnisse gewonnen werden können, daß hier noch Dinge aufzuklären sind, die andere Wissenschaften weit hinter sich gelassen haben, daß hier erst eine Arbeitsbasis geschaffen werden muß, die für andere eine selbstverständliche Voraussetzung ist«[2].

Dies gilt in besonderem Maße für die Pharmaziegeschichte, die als noch junge akademische Disziplin über entsprechend wenige professionelle Vertreter verfügt und daher spezifische Beiträge zur Erforschung der arabischen Pharmazie bislang nur vereinzelt leisten konnte[3].

---

[1] H. Schipperges, Moderne Medizin im Spiegel der Geschichte (1970), S. 171. – Vgl. auch Ders., Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter (SB d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Math.-nat. Kl., 1976, 2. Abh.).

[2] M. Ullmann, Die Medizin im Islam (Handbuch der Orientalistik, 1. Abt., Erg.-Bd. VI, 1. Abschn., Leiden 1970), S. 13. – Ähnlich konstatierte 1985 Ursula Weisser: »Die gewaltige literarische Produktion der Araber ruht freilich noch zum größten Teil unveröffentlicht in Handschriftensammlungen des Morgen- und Abendlandes, so daß wir auch ihr medizinisches Schrifttum in seiner Vielfalt noch lange nicht vollständig überblicken können«. Zudem steht für viele Spezialzweige der Medizin »eine gründliche Untersuchung der arabischen Quellen noch aus, so daß die arabistische Medizingeschichtsschreibung von einer differenzierten Würdigung der wissenschaftlichen Medizin des Islam in ihrer Autoritätsgebundenheit wie in ihrer Autonomie, die auch der Gefahr unkritischer Heroisierung zu entgehen weiß, derzeit noch immer weit entfernt ist«. U. Weisser, Zwischen Antike und europäischem Mittelalter. Die arabisch-islamische Medizin in ihrer klassischen Epoche, in: Medizinhistorisches Journal 20 (1985), S. 319–341, hier 325 bzw. 333.

[3] Eine Ausnahme stellt hier Spanien dar, wo das Fach aufgrund längerer universitärer Tradition relativ breit etabliert ist und sich verständlicherweise häufiger diesem Forschungsgebiet widmet. Vgl. etwa C. Villanueva, La farmacía árabe y su ambiente histórico, in: Miscellánea de Estudios Árabes y Hebráicos 7 (1958), S. 29–83. – Vgl. aber auch Anm. 5.

Hinzu kommt einmal mehr das Problem der meist mangelnden Sprachkenntnisse[4], weshalb dem Fachhistoriker der unmittelbare Zugang zu den Quellen in der Regel verwehrt bleibt[5]. Schließlich hält sich auch der diesbezügliche Informationsgewinn über die interdisziplinäre Sekundärliteratur in Grenzen, da diese nur höchst selten die einschlägigen Lemmata verzeichnet und so bestenfalls erahnen läßt, welche Bereicherung die Begegnung des Westens mit dem Osten speziell der Pharmazie des lateinischen Mittelalters erbracht hat. – Gleichwohl soll hier versucht werden, diesen Einfluß an drei problemgeschichtlich ausgerichteten Themenkomplexen deutlich zu machen, zumal sich damit jeweils essentielle Forschungsdesiderate verbinden: Dabei handelt es sich einmal um die Entwicklung des Apothekenwesens und der entsprechenden Gesetzgebung, als deren Ausgangspunkt in Europa die sogenannte Medizinalordnung Kaiser Friedrichs II. gilt, die zumindest partiell eine mögliche Abhängigkeit von arabischen Vorbildern erkennen läßt. Ein weiteres Beispiel für die Wissensvermittlung aus dem Orient liefert die Fachliteratur; hier sind es namentlich die lateinischen Werke zweier gerade bei den Apothekern sehr verbreiteter, angeblich arabischer Autoren, deren Identität allerdings bislang nicht geklärt werden konnte, so daß die Frage nach den potentiellen originalen Textvorlagen nach wie vor offensteht. Den östlichen Einfluß auf die abendländische Pharmazie demonstrieren endlich die Materia medica und deren Aufbereitung, das heißt verschiedene importierte Drogen, Arzneiformen und Herstellungsverfahren, deren genuin arabische Provenienz in vielen Fällen freilich noch des exakten Nachweises bedarf.

I

Wenden wir uns also zunächst dem zentralen Problem zu, wann und wo der Apothekerberuf beziehungsweise die Apotheke als eine autonome Institution des öffentlichen Gesundheitswesens entstanden ist. Schon die ältere Fachhistoriographie hat diese Frage meist dahingehend beantwortet, daß die Anfänge im islamischen Kulturraum zu suchen sind, da in Bagdad in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts die erste Apotheke gegründet worden sein soll[6]. Weitere,

---

[4] Auf diesen Umstand hat vor fast 200 Jahren bereits der Hallenser Medizinhistoriker Kurt Sprengel hingewiesen; denn »wir würden noch mehr Vortheile in dieser Rücksicht aus den Arabern ziehen können, wenn unsere Aerzte es nicht für überflüssig hielten, die arabische Sprache zu erlernen und die Handschriften des Masawaih, Serapion, Ebn Beithar u. a. selbst zu studiren«. K. Sprengel, Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde. II (^{2}1800), S. 450. – Vgl. auch Weisser (wie Anm. 2), S. 327.

[5] Es ist somit kein Zufall, daß eine beträchtliche Anzahl der neueren Arbeiten zur Entwicklung und Bedeutung der arabischen Pharmazie von Sami Hamarneh, einem aus Jordanien gebürtigen Pharmaziehistoriker, stammt. Eine mit 1960 einsetzende und bis 1981 reichende Auswahlbibliographie der Schriften Hamarnehs, der 1964 eine »Bibliography on Medicine and Pharmacy in Medieval Islam« (Veröff. d. Internat. Ges. f. Gesch. d. Pharmazie, NF 25) vorgelegt hat, erstellte M. A. Anees, History of Islamic Medicine and Pharmacy: Contribution of Sami Hamarneh, in: Hamdard. Quarterly Journal of Science and Medicine 26,2 (1983), S. 67–75. – Ergänzend zu Hamarneh vgl. im übrigen O. Spies, Beiträge zur medizinisch-pharmazeutischen Bibliographie des Islam, in: Der Islam 44 (1968), S. 138–173.

[6] Vgl. u. a. J. Berendes, Die Pharmacie bei den alten Culturvölkern. II (1891, Nd. 1965), S. 120–122; Ders., Das Apothekenwesen (1907, Nd. 1967), S. 61 f.; H. Schelenz, Geschichte der Pharmazie (1904, Nd. 1962), S. 271 und 276. – A. Schmidt, Ueber den Ursprung der Apotheken, in: Pharmazeutische Zeitung 72 (1927), S. 1107–1109 vermutet dagegen die Anfänge des Apothekenwesens bereits in byzantinischer Zeit. Vgl. hierzu auch: Das Eparchenbuch Leons des Weisen. Einf., Ed., Üb. u. Indices von J. Koder (CFHB 33, Wien 1991), S. 110–113.

jedoch nur höchst selten durch Quellennachweise abgesicherte Angaben beziehen sich auf derartige Einrichtungen in Krankenhäusern, und bisweilen ist es auch lediglich eine bestimmte, in der Literatur dokumentierte Person, deren Namenszusätze die frühe Existenz eines Apothekers nahelegen. Neuere Untersuchungen haben diesen Sachverhalt zwar im allgemeinen bestätigt, im Detail aber manch notwendige Korrektur angebracht und insbesondere den legislatorischen Aspekt der behördlichen Überwachung einbezogen, der in diesem Zusammenhang bislang nur vereinzelt berücksichtigt worden war.

Vor allem aufgrund der Studien S. Hamarnehs läßt sich somit feststellen, daß sich die Organisationsform der Apotheke in der Tat im Osten des islamischen Kulturraums herauszubilden begann[7]. Schon aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts liegen Nachrichten über zumindest apothekenähnliche private Einrichtungen vor, die zunächst in Bagdad, dann auch in anderen größeren Städten anzutreffen sind. Dabei dürfte es sich allerdings in den meisten Fällen lediglich um Gewürz-, Kräuter- und Parfümläden gehandelt haben, deren Besitzer keineswegs pauschal als »Apotheker« bezeichnet werden können, wie dies noch die ältere Geschichtsschreibung getan hat; vielmehr gilt es, die einschlägigen Berufsgruppen der sharrābīn, der ʿaṭṭārīn, der ṣayādilah und ähnliche, die sich hauptsächlich durch ihre jeweilige Qualifikation voneinander unterschieden, sorgfältig zu differenzieren, obwohl eine scharfe Abgrenzung nicht immer möglich ist[8]. Von einem fachlich bereits ausgebildeten Personal darf man hingegen im Zusammenhang mit den Krankenhäusern ausgehen; einer Institution, die im islamischen Kulturraum – ebenfalls schon lange vor dem Abendland – bekanntlich einen hohen Rang erreicht hat und zu deren Standardausstattung vielfach eine Apotheke gehörte[9]. So weiß man etwa, daß das um 872/873 in Kairo gegründete Hospital des Ibn Ṭūlūn eine solche besaß[10], ferner der 1156 vollendete Nūrī-Bimaristan in Damaskus; und auch in dem großen, um 1190 in Marrakesch errichteten Krankenhaus gab es eine Abteilung, in der entsprechend qualifizierte, angestellte ṣayādilah tätig waren. Begleitet von einer reichen pharmazeutischen Literatur, hat sich jedenfalls der Beruf des Apothekers seit dem 9. Jahrhundert in der islamischen Welt – also rund 400 Jahre vor der diesbezüglichen Entwicklung in Europa[11] – zunehmend konsolidiert und in wachsendem Maße eine Position errungen, deren Ansehen zum Beispiel in einschlägigen Äußerungen des Ar-Rāzī, des Ibn Buṭlān oder des Al-Bīrūnī zum Ausdruck kommt[12].

---

[7] Vgl. S. Hamarneh, The Rise of Professional Pharmacy in Islam, in: Medical History 6 (1962), S. 59–66, Üb. in: Zur Geschichte der Pharmazie (Beilage der Deutschen Apotheker-Zeitung) 14 (1962), S. 10–13; Ders., The Climax of Medieval Arabic Professional Pharmacy, in: Bulletin of the History of Medicine 42 (1968), S. 450–461; Ders., Origins of Pharmacy and Therapy in the Near East (The Naito Foundation English Publications, Ser. 1, Nr. 2, Tokyo 1973), S. 42–53.

[8] Auch bei den im lateinischen Mittelalter üblichen Berufsbezeichnungen der »seplasiarii«, der »aromatarii«, der »pigmentarii« u. ä. läßt sich nicht in jedem Fall klar entscheiden, ob damit Apotheker gemeint sind. Vgl. hierzu den Artikel »Apotheke/Apotheker« in: LM I, Sp. 794–801.

[9] Vgl. Weisser (wie Anm. 2), S. 336 f. – Vgl. hierzu ferner S. Hamarneh, Development of Hospitals in Islam, in: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 17 (1962), S. 366–384; M. W. Dols, The Origins of the Islamic Hospital: Myth and Reality, in: Bulletin of the History of Medicine 61 (1987), S. 367–390.

[10] Vgl. E. Seidler, Geschichte der Pflege des kranken Menschen (1966), S. 72.

[11] So gedachte man 1991 zumindest in Deutschland in mehreren Veranstaltungen des Jubiläums »750 Jahre [!] Apothekerberuf«, zu dem die Deutsche Bundespost sogar eine Sonderbriefmarke herausbrachte.

[12] Vgl. Hamarneh, Origins (wie Anm. 7), S. 51.

Diese Wertschätzung belegt indes vor allem die Tatsache, daß die Obrigkeit selbst für die Zuverlässigkeit der Apotheker sorgte, indem man sie der behördlichen Kontrolle unterwarf: einem Überwachungssystem, dessen Anfänge schon in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts nachweisbar sind. Dieses ḥisba genannte, ursprünglich rein religiös motivierte Amt[13] oblag dem muḥtasib, das heißt einem zunächst durch den Kalifen bestellten Vertreter, der die öffentliche Moral zu hüten, dann aber auch als Markt- oder Gewerbeaufseher – zusammen mit zusätzlichen, oft der betreffenden Berufssphäre entstammenden Helfern – unter anderem die Güte der Lebensmittel und übrigen Waren sowie die Maße und Gewichte zu prüfen, auf eine sachgerechte Ausübung des jeweiligen Handwerks zu achten, unlautere Geschäftspraktiken und sonstige Mißstände zu unterbinden, kurz: den Schutz des allgemeinen Wohles zu gewährleisten hatte. Die Aufsichtsbefugnis dieses Regierungsbeamten erstreckte sich somit auch auf das Gesundheitswesen, zumal »ein einheitliches Berufsbild mit staatlicher Regelung der Zugangsbedingungen zur ärztlichen Tätigkeit fehlte«, weshalb »das Spektrum der Heilpersonen vom allseitig gebildeten Arzt bis zum ambulanten Quacksalber«[14] reichte und es gerade bei den vielen, mehr oder minder befugt mit Arzneimitteln befaßten Berufsgruppen offenbar häufig zu betrügerischen Manipulationen kam[15]. Der muḥtasib hatte daher nicht zuletzt die Läden der ṣayādilah regelmäßig zu inspizieren, also gewissermaßen eine Art Apothekenvisitation durchzuführen[16], wobei ihm in Form der ḥisba-Handbücher auch für diesen Bereich spezielle Anweisungen zur Verfügung standen[17]. Darüber hinaus gehörte es seit dem 12. Jahrhundert zu seinen Pflichten, den Ärzten den hippokratischen Eid sowie anhand bewährter Lehrbücher eine entsprechende Prüfung abzunehmen; die behördliche Überwachung der Mediziner scheint indes nur mangelhaft praktiziert worden zu sein, so daß ein eigener, für den Patienten gedachter Literaturzweig – »Die Prüfung des Arztes« betreffend – dieser Notlage abzuhelfen versuchte[18].

Gleichwohl bezeugen Inhalt und Zielsetzung des alle moralischen, sozialen und ökonomischen Belange des öffentlichen Lebens umfassenden und jahrhundertelang angewandten ḥisba-Systems einmal mehr, zu welch hohem Stand sich auch in dieser Hinsicht das Gesundheitswesen im islamischen Kulturraum entwickelt hat: »... in scope, aims and comprehensiveness, the ḥisbah codes and regulations, charged to a special office authorized by the ruling body, were probably the earliest of the kind in the history of civilizations. Regarding the

---

[13] Vgl. hierzu G. E. von Grunebaum, Der Islam im Mittelalter (1963), S. 212–214, 279f. und 542 (Anm. 141); vor allem aber S. Hamarneh, Origin and Functions of the Ḥisbah System in Islam and its Impact on the Health Professions, in: Sudhoffs Archiv 48 (1964), S. 157–173; ferner M. Levey, Fourteenth Century Muslim Medicine and the Ḥisba, in: Medical History 7 (1963), S. 176–182.

[14] Weisser (wie Anm. 2), S. 333. – Vgl. ferner Hamarneh, Climax (wie Anm. 7), S. 461.

[15] Vgl. hierzu H. Schipperges, Der Scharlatan im arabischen und lateinischen Mittelalter, in: Zur Geschichte der Pharmazie (Beilage der Deutschen Apotheker-Zeitung) 12 (1960), S. 9–13; ferner Levey (wie Anm. 13), S. 180.

[16] Vgl. hierzu auch P. Guigues, Inspection des officines d'apothicaires chez les anciens Arabes, in: Bulletin des sciences pharmacologiques 23 (1916), S. 108–120.

[17] Zu dem einflußreichen, allerdings erst aus dem Ende des 12. Jahrhunderts stammenden Leitfaden des Šaizarī: »the earliest extant independent hand-book on the ḥisbah«, dessen Anforderungen u. a. die Apotheker genügen mußten, vgl. Hamarneh (wie Anm. 13), S. 162f.; ferner Ullmann (wie Anm. 2), S. 225.

[18] Vgl. Ullmann (wie Anm. 2), S. 226. – Vgl. hierzu auch Weisser (wie Anm. 2), S. 335; ferner F. Klein-Franke, Vorlesungen über die Medizin im Islam (Sudhoffs Archiv, Beiheft 23, 1982), S. 51.

health professions they certainly augmented and paved the way to organize the privileges, practices and specialization in these fields of human endeavor ...«[19]. Dabei gilt es allerdings festzuhalten, daß der unmittelbare Anlaß für die Emanzipation der Apotheker zu einem eigenen Berufsstand der infolge Ausweitung des Handels stark vermehrte Arzneischatz beziehungsweise die dadurch bedingte Notwendigkeit einer Aufgabenteilung gewesen ist; mit anderen Worten: Die so vollzogene Trennung der Pharmazie von der Medizin stellte nicht die Konsequenz eines legislatorischen Aktes dar, wie dies für die entsprechende Entwicklung im lateinischen Mittelalter gemeinhin bis heute behauptet wird.

Wiederum der älteren Fachhistoriographie folgend, pflegt man nämlich die Anfänge des europäischen Apothekenwesens und einer diesbezüglichen Gesetzgebung nahezu ausschließlich mit dem Stauferkaiser Friedrich II. zu verbinden, dessen sogenannter Medizinalordnung das Abendland angeblich die Institution der Apotheke zu verdanken hat[20]. Dabei handelt es sich bekanntlich nicht um ein eigenständiges Gesetzeswerk, sondern lediglich um einen kleinen Teil aus den – auch »Liber Augustalis« genannten – »Constitutiones«, die der Kaiser 1231 in Melfi für das Königreich Sizilien erließ: nämlich die Titel 44, 45 und 47 des dritten Buches, die 1240 noch durch den Titel 46 ergänzt worden sind[21]. Inhaltlich betreffen diese vier Abschnitte zuallererst den Arzt, indem sie ihn unter anderem zur Absolvierung eines vorgeschriebenen Studienganges, zur Ableistung einer Prüfung an der Medizinschule von Salerno[22] und deren schriftlichen Nachweis als Voraussetzung für die Berufsausübung verpflichten; außerdem wurde ihm jegliche Interessengemeinschaft mit den Apothekern sowie der Besitz einer Apotheke verboten, was nichts anderes als die Trennung der beiden Heilberufe bedeutet. Zwei dieser das Gesundheitswesen regelnden Medizinaltitel richten sich aber auch – wiewohl mehr indirekt – an den *confectionarius* oder *stationarius* genannten Apotheker, indem sie unter anderem als Vorbedingung für das Betreiben einer Apotheke den Redlichkeitseid auf eine sachgerechte Arzneimittelherstellung fordern und diese der Kontrolle durch zwei vereidigte, in Salerno examinierte Beamte unterwerfen; die Wichtigkeit der damit einsetzenden behördlichen Überwachung der Apotheken wurde zudem noch dadurch betont, daß die Aufsichtspersonen im Falle einer Pflichtverletzung mit der Todesstrafe zu rechnen hatten. Unter Berücksichtigung der übrigen Bestimmungen legte diese Medizinalordnung somit die folgenden, für die Apothekenpraxis maßgebenden Grundsätze fest: Die persönliche und sachliche Trennung zwischen Arzt und Apotheker, die Staatsaufsicht über die Apotheken, die Arzneizubereitung laut ärztlicher Anweisung, die Beschränkung von Apothekengründungen und die Arzneimittelabgabe nach vorgeschriebenen Preisen.

Es ist zweifellos das Verdienst des auch hier vorausschauenden Staufers, damit die – vorwiegend noch heute gültigen – Fundamentalregeln des Apothekenwesens »in ihrer ethischen und kommerziellen Zusammengehörigkeit als Erster erkannt und zum Gesetz erhoben zu haben«[23]. Andererseits bleibt festzuhalten, daß die friderizische Medizinalordnung die Trennung der beiden Heilberufe nicht willkürlich herbeiführte und so gleichsam die Institution der Apotheke im mittelalterlichen Europa initiierte; vielmehr ist davon auszugehen, daß sie lediglich einen bereits vorhandenen Zustand kodifizierte[24], wofür wenigstens zwei Tatsachen sprechen: Einmal gab es namentlich im südfranzösischen Raum – so in Montpellier, Marseille oder Arles – schon vorher beziehungsweise annähernd gleichzeitig ähnliche die Apotheker betreffende Bestimmungen, die nicht alle zwingend in Abhängigkeit zu den »Constitutiones« stehen[25]. Zum anderen kann die vorgegebene Existenz des pharmazeutischen Berufes sozusagen auch außerhalb der Legislative belegt werden, da man mittlerweile zumindest aus dem 13. Jahrhundert eine Reihe urkundlich erwähnter Apotheker kennt[26], die allein schon aus geographischen Gründen nicht mit Friedrichs Gesetzeswerk in Verbindung zu bringen sind.

---

[19] Hamarneh (wie Anm. 13), S. 173.

[20] So heißt es auch bei H. M. Schaller, Kaiser Friedrich II. Verwandler der Welt (Persönlichkeit und Geschichte 34, 1964), S. 41 lapidar: »...damit ist Friedrich II. der Schöpfer des abendländischen Apothekerstandes geworden«.

[21] Die Konstitutionen Friedrichs II. von Hohenstaufen für sein Königreich Sizilien. Nach einer lateinischen Handschrift des 13. Jahrhunderts hg. und üb. H. Conrad u. a. (Studien und Quellen zur Welt Kaiser Friedrichs II. II, 1973), S. 302–309.

[22] Zu diesem – durch Constantinus Africanus auch für die Rezeption der griechisch-arabischen Heilkunde bedeutsamen – Zentrum der hochmittelalterlichen Medizin vgl. u. a. G. Baader, Die Schule von Salerno, in: Medizinhistorisches Journal 13 (1978), S. 124–145.

Was hier indes am meisten interessiert, ist die Frage nach den Quellen dieser Medizinalordnung, das heißt im Rahmen unseres Themas nach einer eventuellen Abhängigkeit von arabischen Gepflogenheiten, die mit Blick auf die politische Geschichte Siziliens, die persönliche Lebens- und Bildungswelt des Stauferkaisers sowie den von ihm organisierten Beamtenstaat durchaus naheliegt[27]. In seiner ansonsten eingehenden Analyse der friderizischen Konstitutionen hat H. Dilcher aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse allerdings gerade diesen Aspekt nicht weiter berücksichtigt, einen möglichen Einfluß des arabischen Rechts aber auch nicht ausgeschlossen, der »zumindest auf Normen der frühen Normannenzeit von mehreren Forschern bejaht wird. Grundlage dieses Urteils ist jedoch kein Vergleich der einschlägigen arabischen Rechtsquellen mit sizilischen Regeln, sondern ein allgemeiner Schluß aus den kulturellen Verhältnissen des frühen Normannenstaates«; so gelangt er letztlich nur zu der Feststellung, daß »eine durch Quellenbelege gesicherte Aussage« nicht vorliegt[28]. Eine solche hat zwar auch J. M. Powell in seiner – das arabische Element ohnehin kaum behandelnden –

---

[23] W.-H. Hein, K. Sappert, Die Medizinalordnung Friedrichs II. Eine pharmaziehistorische Studie (Veröff. d. Internat. Ges. f. Gesch. d. Pharmazie, NF 12, 1957), S. 101.

[24] Vgl. hierzu auch Hein, Sappert (wie Anm. 23), S. 59 sowie S. 20, wo betont darauf hingewiesen wird, »daß der Beruf des Apothekers schon vor der Gesetzgebung des Staufers bestanden hat«; gleichwohl sei der geschichtliche Wert der Konstitutionen für die Pharmazie darin zu sehen, »daß die vorauszusetzende Existenz von Apotheken hier zum ersten Male in Europa in einem Staatsgrundgesetz belegt wird«.

[25] Zu diesen frühen Apothekereiden und Medizinalordnungen vgl. Hein, Sappert (wie Anm. 23), S. 76–100.

[26] Vgl. hierzu die betreffenden Artikel in: Deutsche Apotheker-Biographie, hg. W.-H. Hein, H.-D. Schwarz. I–II und Erg.-Bd. (Veröff. d. Internat. Ges. f. Gesch. d. Pharmazie, NF 43, 1975; 46, 1978; 55, 1986).

[27] Vgl. hierzu u. a. F. Gabrieli, Friedrich II. und die Kultur des Islam, in: Stupor mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen, hg. G. G. Wolf (Wege der Forschung 101, 1982), S. 76–94; O. De Marco, Federico II e l'Oriente, in: Atti delle Giornate Federiciane, Oria 13–14 giugno 1968 (Società di storia patria per la Puglia. Convegni 2, Manduria 1971), S. 241–250. – Vgl. ferner C. H. Haskins, Studies in the History of Mediaeval Science (Harvard Historical Studies 27, Harvard 1924, Nd. New York 1967), S. 242–271; A. Nitschke, Federico II e gli scienziati del suo tempo, in: Atti del Convegno di studi su Federico II, Jesi 28–29 maggio 1966 (Jesi 1976), S. 107–127.

[28] H. Dilcher, Die sizilische Gesetzgebung Kaiser Friedrichs II. Quellen der Constitutionen von Melfi und ihrer Novellen (Studien und Quellen zur Welt Kaiser Friedrichs II. III, 1975), S. 54. – Vgl. mittlerweile aber auch A. Noth, Die arabischen Dokumente König Rogers II. von Sizilien, in: C. Brühl, Urkunden und Kanzlei König Rogers II. von Sizilien (Studien zu den normannisch-staufischen Herrscherurkunden Siziliens. Beihefte zum ›Codex diplomaticus regni Siciliae‹ 1, 1978), S. 217–261.

Studie nicht erbracht, doch immerhin mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß »the forces shaping the legislation of Frederick II can not be limited to legal texts alone«; vielmehr sei es notwendig, »to examine other possible sources, even those of a non-legal nature, with a view to further extending our knowledge of the influences on the Constitutions of Melfi and, consequently, of the nature of the society and the Court of Frederick II, which produced these laws«[29]. Für S. Hunke schließlich ist all dies a priori kein Diskussionspunkt, da sie in ihrem populären, freilich mit zu großem Engagement verfaßten Buch schlichtweg konstatiert: »Das arabische Gesundheitswesen wurde unmittelbares Vorbild für das Abendland«, wobei die entscheidende Begegnung in Sizilien stattfand; denn »in den zweihundertfünfzig Jahren arabischer Herrschaft hatten sich hier die arabischen Einrichtungen und Gesetze als Gewohnheitsrecht eingesessen. Der Normannenkönig Roger II. bekräftigte nur Vorgefundenes, als er 1140 sein Gesetz über die Prüfung der Ärzte erließ, wie einst der Kalif al-Muktadir in Bagdad, ›damit in Unserem Lande die Untertanen nicht durch ärztliche Unerfahrenheit gefährdet seien‹. 1231 und 1240 festigte Kaiser Friedrich II. ... mit seiner alles bedenkenden Medizinalgesetzgebung die eingebürgerte Ärzte- und Apothekerordnung der Araber für das ›Königreich beider Sizilien‹ ... auch hier wie im arabischen Reich die grundsätzliche und vollkommene Trennung von Arzt und Apotheker. Auch hier die behördliche Überwachung der Apotheken und Arzneibereitung...«[30].

Läßt man einmal das Problem der jeweiligen Prüfungsvorschriften für den Arzt beiseite[31], das ohnehin nicht zu unserem Thema gehört, dann sind es in der Tat diese beiden, speziell den Apotheker betreffenden Aspekte, die für einen solch unmittelbaren Einfluß der arabischen Praxis sprechen. Auch S. Hamarneh hat die Trennung der Heilberufe durch Friedrich II. auf das östliche Vorbild zurückgeführt[32], das – im islamischen Kulturraum bereits 400 Jahre vor der entsprechenden Regelung in Europa etabliert – sich offenbar bewährt hatte; zudem mag der Stauferkaiser dieses Modell nicht zuletzt deshalb gesetzlich fixiert haben, weil sich damit eine probate Möglichkeit der zentralisierten Kontrolle bot, die seinen diesbezüglichen Intentionen ganz allgemein entgegenkam[33]. Und so ist es denn gerade das Prinzip der behördlichen Aufsicht, das eine bewußte Anlehnung an das arabische Vorbild wahrscheinlich macht – auch wenn H. Dilcher betont, daß durch den »Liber Augustalis« vor allem die Staatskontrolle des gesamten Gesundheitswesens neu normiert worden sei, »das mit einem bis dahin nirgends [!] bekannten System von ›Prüfen und Überwachen‹ umgeben wird«[34]. Erinnert man sich nämlich an das über die ḥisba und den muḥtasib Mitgeteilte, dann darf man hier tatsächlich mehr als eine oberflächliche Ähnlichkeit oder zufällige Parallelität vermuten. Schon W.-H. Hein und K. Sappert werteten es als »symbolhaft, daß die Constitutiones ... auf dem Boden Siziliens, dem großen Schmelztiegel der Völker und der Brücke zwischen Morgen- und Abendland, entstanden«, und stellten fest, daß diese Insel so »auch zum Vermittler der arabischen Medizin und Arzneibereitungskunst für die europäische Welt« geworden ist[35]; im Zusammenhang mit der Frage nach der Originalität der Gesetzgebung Friedrichs II. und den Anfängen eines autonomen Apothekenwesens machten sie außerdem – wenngleich nur marginal – auf die wohlorganisierte Kontrolle durch den muḥtasib im islamischen Raum aufmerksam[36], deren Bedeutung speziell für die Heilberufe nachfolgend die bereits zitierten Studien von S. Hamarneh, M. Levey und G. Karmi näher dargelegt haben: »The muḥtasib's duties can be summed up« – heißt es in letztgenannter Untersuchung – »by saying that he was responsible for the inspection of all trades in the market, and for the detection of fraud and falsification in these trades. Thus, he protected the citizenry from unethical practices in business and all other public transactions. And in so far as the citizen could as be ›cheated‹ by the doctor or pharmacist, these ›trades‹ also became subject to the muḥtasib's scrutiny«; dabei hebt Karmi hervor, daß nach dem übereinstimmenden Zeugnis der einschlägigen Fachliteratur

---

[29] J. M. Powell, Greco-Arabic Influences on the Public Health Legislation in the Constitutions of Melfi, in: Archivio Storico Pugliese 31 (1978), S. 77–93, hier 77f.

[30] S. Hunke, Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe (Fischer Bücherei 643, 1965), S. 173. – Vgl. auch Schipperges, Arabische Medizin (wie Anm. 1), S. 121–126.

[31] Zwar stellt nach Juan Vernet die ärztliche Zulassungsprüfung eine der zwei Institutionen dar, die das Abendland (neben den Irrenanstalten) unmittelbar von den arabischen Medizinern übernommen zu haben scheint; doch sind die gesetzlichen Vorschriften wie vor allem die praktische Durchführung, die Art und das Ausmaß dieser Prüfungen noch nicht völlig geklärt, so daß ein definitives Urteil bezüglich einer möglichen Abhängigkeit wohl noch verfrüht ist. Vgl. J. Vernet, Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident (Barcelona 1978, Üb. 1984), S. 289. – Vgl. aber auch G. Karmi, State control of the physicians in the Middle Ages: an Islamic model, in: The Town and State Physician in Europe from the Middle Ages to the Enlightenment, ed. A. W. Russell (Wolfenbütteler Forschungen 17, 1981), S. 63–84; ferner Weisser (wie Anm. 2), S. 333–335.

[32] Vgl. Hamarneh, Origins (wie Anm. 7), S. 53: »Through Arabic influence, early in 1240, Frederick II ... issued his famous edict pronouncing the legal separation and recognition of pharmacy as an independent profession from medicine in the West«.

---

[33] »An die Stelle der bunten, aber oft auch chaotischen Welt des mittelalterlichen ›Staates‹ mit seiner kaum vorstellbaren Zersplitterung von Rechtspflege und Verwaltung« – heißt es bei Schaller (wie Anm. 20), S. 41 – »trat eine straffe Beamtenhierarchie. Mit ihrer Hilfe konnten alle Lebensbereiche überwacht werden; nicht als Selbstzweck, sondern zum Nutzen des Allgemeinwohls, wie es dem Kaiser – darin Vorläufer des aufgeklärten Absolutismus des 18. Jahrhunderts – vorschwebte. Während zum Beispiel bis dahin die Ärzte ihre Heilmittel selbst hergestellt hatten, übertrug der Kaiser diese Aufgabe einer beschränkten Anzahl von Fachleuten, deren Tätigkeit vom Staat beaufsichtigt und geregelt war ... Für die Ärzte wurde eine strenge Studien-, Prüfungs- und Gebührenordnung eingeführt, aber auch die Angehörigen anderer Berufe wie die Kaufleute und Handwerker wurden staatlicher Aufsicht unterworfen«. – Vgl. im übrigen auch A. Bäumer, Die Ärztegesetzgebung Kaiser Friedrichs II. und ihre geschichtlichen Grundlagen (Med. Diss. Leipzig 1911), S. 35–39.

[34] H. Dilcher, Die sizilische Gesetzgebung Friedrichs II., eine Synthese von Tradition und Erneuerung, in: Probleme um Friedrich II., hg. J. Fleckenstein (Vorträge und Forschungen 16, 1974), S. 23–41, hier 40; auf S. 37 wird sogar darauf hingewiesen, daß alle [!] das Gesundheitswesen betreffenden Vorschriften »vom Gesetzgeber des LA [= Liber Augustalis] eigenständig und ohne Anlehnung an erkennbare Vorbilder formuliert worden sind«. – Dagegen heißt es etwa bei Weisser (wie Anm. 2), S. 336: »Das islamische Modell einer zwar noch rudimentären staatlichen Kontrolle wirkte wohl auch auf die frühesten Medizinalordnungen Europas ein, die im normannischen Königreich Sizilien im 12. und 13. Jahrhundert entstanden, zu einer Zeit also, da der arabische Kultureinfluß dort noch überaus mächtig war«.

[35] Hein, Sappert (wie Anm. 23), S. 11. – Vgl. hierzu auch M. Amari, Storia dei Musulmani di Sicilia. I–III (Catania ^{2}1933–1939, hg. C. A. Nallino); ferner D. Schack, Die Araber im Reich Rogers II. (Phil. Diss. Berlin 1969).

[36] Vgl. Hein, Sappert (wie Anm. 23), S. 19f.

die Beaufsichtigung der Apotheker die meisten Probleme bereitete[37], was nicht verwundert, da jene aufgrund ihres Sachverstandes auch über ein erhöhtes Fälschungswissen verfügten[38]. Wenn Friedrich II. daher zur Verhinderung betrügerischer Manipulationen und zur Gewährleistung einer ordnungsgemäßen Arzneimittelherstellung zwei umsichtige und vertrauenswürdige Männer als vereidigte Beamte einsetzte, *sub quorum testificatione electuaria et siropi aliaeque medicinae legaliter fiant et sic facta vendantur*[39], dann dürfte er sich hier das arabische Modell der behördlichen Überwachung zum Vorbild genommen haben, das im übrigen auch in Spanien verbreitet war und dort noch im 19. Jahrhundert nachweisbar ist[40]. So läßt sich denn – obschon der von H. Dilcher geforderte Quellenbeleg als Forschungsdesiderat verbleibt – mit einiger Sicherheit sagen, daß die friderizischen Medizinaltitel zumindest hinsichtlich der gesetzlich verankerten Trennung der beiden Heilberufe sowie der staatlichen Aufsicht über das Apothekenwesen als ein Resultat der Begegnung des Westens mit dem Osten zu betrachten sind.

II

Wesentlich greifbarer stellt sich hingegen die Wissensvermittlung vom Orient in den Okzident auf dem Gebiet der arabischen Fachliteratur dar, die das Abendland über Süditalien und Spanien bekanntlich in zwei Rezeptionswellen seit dem Ende des 11. Jahrhunderts erreichte[41]. Allerdings ist dem Westen bis heute lediglich ein Bruchteil aus der Fülle des im islamischen Raum auf der Grundlage griechischer Vorbilder entstandenen heil- und naturkundlichen Schrifttums in Übersetzungen zugänglich geworden[42], wovon wiederum nur ein relativ bescheidener Ausschnitt speziell die Pharmazie betrifft. Hinzu kommt, daß der Apotheker des lateinischen Spätmittelalters die erforderlichen Kenntnisse nicht über eine akademische Ausbildung, sondern als Vertreter eines reinen Handwerks allein durch und für den Berufsalltag erwarb und sich somit in der Regel auf die unmittelbar praxisrelevante Literatur beschränkte. Es ist daher höchst aufschlußreich, welche Autoren der italienische Arzt Saladin Ferro von Ascoli in seinem um 1450 verfaßten »Compendium aromatariorum« – wohl dem ersten europäischen Apotheker-Lehrbuch – als unbedingt notwendig empfahl, um die Kunst der

---

[37] Karmi (wie Anm. 31), S. 72 bzw. 77.

[38] Vgl. hierzu P. Dilg, »artzeny« und »valschery«: Arzneimittelsubstitution im Mittelalter, in: Fälschungen im Mittelalter (MGH Schriften 33, 5, 1988), S. 703–722.

[39] Auch die Apotheker selbst mußten sich durch Eid verpflichten, *ut ipsas [medicinas] fideliter iuxta artis et hominum qualitates in praesentia iuratorum conficiant.* Diese in Titel 47 festgeschriebene Regelung dürfte allerdings in der Praxis kaum durchführbar gewesen sein; der später nachgetragene Titel 46 bestimmte deshalb, daß ein Arzt dem Hof Meldung zu erstatten hatte, *si pervenerit ad notitiam suam, quod aliquis confectionarius minus bene conficiat*, bzw. daß die Apotheker die Arznei *cum testimonio medicorum* herstellen sollten. – Zit. nach: Konstitutionen (wie Anm. 21), S. 304–309. Vgl. hierzu auch Hein, Sappert (wie Anm. 23), S. 73.

[40] Zur Funktion dieses »Almotacén« (abgeleitet von al-muḥtasib) genannten Beamten vgl. den betreffenden Artikel in: LM I, Sp. 452. – Vgl. ferner Karmi (wie Anm. 31), S. 77.

[41] Vgl. hierzu H. Schipperges, Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter (Sudhoffs Archiv, Beiheft 3, 1964); ferner A. Baki, Das Weiterleben der arabischen Medizin und Pharmazie in der lateinischen Überlieferung, in: Beiträge zur Geschichte der Pharmazie (Beilage der Deutschen Apotheker-Zeitung) 31 (1985), S. 9–12.

[42] Vgl. Weisser (wie Anm. 2), S. 327.

Arzneibereitung richtig und mit gutem Gewissen ausüben zu können, nämlich: Avicenna und Serapion, ferner Simon von Genua, den »Liber Servitoris« (des namentlich nicht genannten Abulcasis), Mesue oder Johannes Damascenus und schließlich Nicolaus von Salerno[43]. Bedenkt man, daß zu Saladins Zeit der Arabismus an den Universitäten in voller Blüte stand und sich die humanistische Gegenströmung erst in Ansätzen bemerkbar machte, dann verwundert es nicht, wenn unter den insgesamt sechs Autoren mehr als die Hälfte tatsächlich oder vermeintlich arabischer Herkunft sind; diese sollen im folgenden mit Ausnahme des Avicenna[44] etwas näher vorgestellt werden, zumal es sich im Falle des Serapion wie des Mesue – die ungeachtet ihrer fragwürdigen Provenienz zu den »Arabes« zählten – um zwei bislang nur partiell behobene Forschungsdesiderate handelt[45].

Als das älteste unter den von Saladin empfohlenen Werken ist hier zuerst der »Liber Servitoris«: das Buch des Gehilfen (also des dem Arzt zuarbeitenden Arzneibereiters) zu nennen, das von dem im maurischen Spanien tätigen und vor allem als Chirurg berühmt gewordenen Abū'l-Qāsim … az-Zahrāwī oder Abulcasis (ca. 936 – ca. 1013) verfaßt worden ist[46]. Es stellt einen Teil aus dessen medizinischer Enzyklopädie »at-Taṣrīf«: nämlich den 28. Traktat dar, der gegen Ende des 13. Jahrhunderts durch Simon von Genua und den Juden Abraham aus Tortosa ins Lateinische übertragen wurde; in zahlreichen Handschriften verbreitet, erschien dieser Traktat schon 1471 und 1478 im Druck und erfuhr dann in Sammelausgaben bis in das 17. Jahrhundert hinein noch 20 weitere Editionen. Auf der Basis namentlich des Dioskurides, aber auch unter Auswertung anderer Autoren werden in drei Kapiteln die Aufbereitung, Verarbeitung und Anwendung der Simplicia: also der einfachen Arzneistoffe aus den drei Naturreichen beschrieben, wobei die detailliert-anschauliche und meist mit genauen technologischen Angaben versehene, im übrigen keinem bestimmten Ordnungsprinzip folgende Darstellung das Werk zu einem vielbenutzten Kompendium der Apotheker werden ließ; einem Handbuch, das – wie Saladin sagt – *praeparationes omnium fere necessariorum ad aromatarios pertinentium* enthält und das die *rudes aromatarii* fleißig studieren sollen, *quia in eo infinita reperient, ex quibus non solum utilitatem, sed honorem cum gloria*

---

[43] Vgl. Saladini de Asculo … compendium aromatariorum. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen, eingeleitet, erklärt und mit dem lateinischen Text neu hg. L. Zimmermann (1919), S. 6 bzw. 83. – Daneben erwähnt Saladin noch das »Circa instans« sowie Dioskurides und den sog. Macer, die er jedoch als weniger gebräuchlich bezeichnet. Vgl. hierzu die betreffenden Artikel in: LM II, Sp. 2094–2097; III, Sp. 1095–1097; VI, Sp. 57.

[44] Obwohl Saladin den »princeps medicorum« an erster Stelle nennt, ist dessen berühmter »Canon medicinae« – wie etwa auch das Werk des kaum weniger einflußreichen Rhazes – speziell für die Apotheker von vergleichsweise untergeordneter Relevanz gewesen. Zur Rezeption des »Canon« im mittelalterlichen Abendland vgl. im übrigen N. G. Siraisi, Avicenna in Renaissance Italy. The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500 (Princeton 1987), S. 41–124.

[45] Während sich eine unter meiner Leitung stehende Dissertation über Pseudo-Serapion erst in Vorbereitung befindet, liegen zu Pseudo-Mesue immerhin zwei neue Teiluntersuchungen (vgl. Anm. 67) vor.

[46] Vgl. hierzu M. Engeser, Der »Liber Servitoris« des Abulkasis (936–1013). Üb., Kommentar u. Nd. d. Textfassung von 1471 (Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie 37, 1986). – Vgl. ferner S. Hamarneh, Development of Arabic Medical Therapy in the Tenth Century, in: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 27 (1972), S. 65–79, hier 77 f.; Ders.: Al-Zahrāwī's al-taṣrīf, commemorating its millenary appearance, in: Hamdard. Quarterly Journal of Science and Medicine 33, 2 (1990), S. 19–40, hier 34.

reportabunt[47]. Darüber hinaus belegt die Wirkungsgeschichte des »Liber Servitoris«, der »ein typisches Beispiel für die Verschmelzung griechischer Medizin mit arabisch-medizinischem Gedankengut und dessen Weiterleben in der lateinischen Überlieferung« bietet, daß diesem Werk »nicht nur die Rezeption, sondern auch die vollständige Integration in die abendländische medizinisch-pharmazeutische Literatur des Mittelalters geglückt war«[48].

Von den beiden oben erwähnten Übersetzern Simon von Genua und Abraham aus Tortosa stammt ferner die um 1290 angefertigte lateinische Fassung eines »Liber Serapionis aggregatus in medicinis simplicibus« (und ähnlich), dessen Autor allerdings nicht mit dem Syrer Yōḥannān bar Serāpyōn, arabisiert: Yūḥannā (oder Yaḥyā) ibn Sarābiyūn (oder Sarāfiyūn) aus dem 9. Jahrhundert verwechselt werden darf[49]. Zur Unterscheidung nahm man deshalb als Verfasser einen – möglicherweise sogar christlichen – Arzt Serapion junior an, der im 11. oder auch in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts gelebt haben soll[50]. Da die arabische Textvorlage bis heute nicht aufgefunden wurde, hat man zudem die Meinung vertreten, das Werk sei aus dem Hebräischen übersetzt worden oder schon im Original lateinisch konzipiert gewesen[51]. Nach dem derzeitigen Forschungsstand handelt es sich indes wahrscheinlich um eine nicht vor der Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßte pseudepigraphische Schrift, die man vermutlich erst in den lateinischen Drucken dem älteren Serapion beilegte[52], mit dessen »Practica« beziehungsweise »Breviarium« der »Liber de simplicibus medicinis« oft gemeinsam publiziert worden ist[53]. Daneben erschien das Buch, das in seinem ersten Teil die einfachen Arzneimittel, deren Wirkungsgrade und -arten allgemein, im zweiten dagegen mehr als 500 vegetabilische, mineralische und animalische Drogen speziell behandelt[54], aber auch mehrfach separat: so bereits 1473 die Editio princeps, der 1479 und 1552 weitere Ausgaben folgten[55]. Doch bezeugen nicht nur die vielen Drucke, sondern auch die Handschriften[56] und eine frühe vulgärsprachige Übersetzung[57], welch großer Beliebtheit sich diese Kompilation aus griechischen und arabischen Quellen – vor allem bei den Apothekern – erfreute[58]. Obwohl zum Beispiel der antarabistisch eingestellte Ferrareser Medizinprofessor Nicolaus Leonicenus 1492 ausdrücklich vor der *Serapionis inscitia* gewarnt hatte[59], repräsentierte der »Liber aggregatus« dessen ungeachtet auch noch in den folgenden Jahrzehnten »una delle autorità più cospicue dell' arabismo medicinale in Europa«[60].

---

[47] Saladin (wie Anm. 43), S. 6 und 36 bzw. 83 und 104.

[48] Engeser (wie Anm. 46), S. 218 und 235 f.

[49] Zu diesem sog. Serapion d. Ä. vgl. Ullmann (wie Anm. 2), S. 102 f.; Ders., Yūḥannā ibn Sarābiyūn. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte seiner Werke, in: Medizinhistorisches Journal 6 (1971), S. 278–296.

[50] Vgl. F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums. III (Leiden 1970), S. 228 f.; ferner G. Sarton, Introduction to the History of Science. II (Baltimore 1931, Nd. Huntington, New York 1975), S. 229.

[51] So bemerkte schon Ernst H. F. Meyer: »Einer Handschrift des arabischen Originals gedenkt kein Katalog einer europäischen Bibliothek, und des Verfassers kein arabischer Schriftsteller«. E. H. F. Meyer, Geschichte der Botanik. III (1856, Nd. Amsterdam 1965), S. 235 f. – Dagegen heißt es bei Sarton (wie Anm. 50), S. 229, allerdings unter Verzicht auf die betreffenden Nachweise: »This Latin translation was so popular that it eclipsed the Arabic text. The latter remained practically unknown. Yet a part of it is available in an Arabic manuscript; there is also a Hebrew version, derived from the Arabic, not from the Latin«.

[52] Vgl. Ullmann (wie Anm. 2), S. 283 f.; Ders. (wie Anm. 49), S. 295 f.

[53] Zu diesen Sammelausgaben (von 1497, 1499, 1503, 1510, 1525, 1530 und 1550) vgl. L. Choulant, Handbuch der Bücherkunde für die ältere Medicin (^{2}1841, Nd. Graz 1956), S. 346 f.

[54] Vgl. hierzu auch P. Guigues, Les noms arabes dans Sérapion »Liber de Simplici Medicina«. Essai de restitution et d' identification de noms arabes de médicaments usités au moyen-âge, in: Journal asiatique, Sér. 10, Tom. 5 (1905), S. 473–546 und Tom. 6 (1905), S. 49–112.

[55] Zu diesen Einzelausgaben vgl. Choulant (wie Anm. 53), S. 372. – Die beste Edition ist nach Meyer (wie Anm. 51), S. 235 und Sarton (wie Anm. 50), S. 229 allerdings diejenige, die 1531 in dem von Otto Brunfels besorgten Sammelband – neben den verwandten Werken des Averroës und des Rhazes sowie eines Anonymus (Pseudo-Galen) – unter dem Titel »Ioan[nis] Serapionis Arabis de simplicibus medicinis opus praeclarum et ingens« veröffentlicht wurde.

Bedeutsamer, weil noch wirkmächtiger als die genannten Schriften des Abulcasis und des Pseudo-Serapion war indes ein umfangreiches, ebenfalls nur in lateinischer Fassung bekanntes Arzneimittel-Handbuch, das einen »Ioannes filius Mesue ...« oder »Ioannes (Mesue) Damascenus« (und ähnlich) als Autor ausweist. Da sich jedoch schon früh herausstellte, daß dieser nicht mit dem historisch belegten Yūḥannā ibn Māsawaih († 857) gleichgesetzt werden kann[61], kreierte man zur Abgrenzung gegenüber dem älteren Mesue auch hier einen fiktiven Mesue den Jüngeren, der mit einem 1015 oder 1016 gestorbenen Māsawaih al-Māridīnī identisch sein sollte, sich aber bis heute nirgends nachweisen ließ[62]. Ferner vermutete man wie im Falle des Pseudo-Serapion, daß es sich schlichtweg auch um einen lateinisch schreibenden Arzt des 11. oder 12. Jahrhunderts handeln könne[63], zumal ein Originaltext des angeblich arabischen Autors bislang nicht aufgetaucht ist; Th. Meyer-Steineg und K. Sudhoff waren sogar der Auffassung, das »Antidotarium Mesue« sei in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Oberitalien, vielleicht in Bologna, entstanden[64]. Nach M. Ullmann stellt das Werk des

---

[56] Dazu gehört auch eine von Hans AMSLER untersuchte Zürcher Handschrift, die – wie der Autor abschließend feststellt – »im Großen und Ganzen nach ihrer Hauptquelle und wegen ihrer vorzüglichen Abbildungen als illustrierter Serapion zu bezeichnen ist«. H. AMSLER, Ein handschriftlicher illustrierter Herbarius aus dem Ende des 15. Jahrhunderts und die medizinisch-botanische Literatur des Mittelalters (Med. Diss. Zürich 1925), S. 65.

[57] Es handelt sich dabei um den sog. Serapion carrarese, eine aus dem Ende des 14. Jahrhunderts stammende Übertragung in Paduaner Dialekt: El libro agregà de Serapiom [!]. Volgarizzamento di frater Jacobus Philippus de Padua, hg. G. INEICHEN. I–II (Civiltà Veneziana: Fonti e testi III, 1/2. Venedig, Rom 1962, 1966). Vgl. hierzu auch F. A. BAUMANN, Das Erbario Carrarese und die Bildtradition des Tractatus de herbis. Ein Beitrag zur Geschichte der Pflanzendarstellung im Übergang von Spätmittelalter zu Frührenaissance (Berner Schriften zur Kunst 12, Bern 1974).

[58] Der von Saladin (wie Anm. 43), S. 59f. bzw. 119f. mitgeteilte Abschnitt *secundum Serapionem* über die Haltbarkeit zusammengesetzter Arzneimittel ist allerdings dem »Breviarium« des älteren Serapion entnommen.

[59] Vgl. P. DILG, Die botanische Kommentarliteratur Italiens um 1500 und ihr Einfluß auf Deutschland, in: Der Kommentar in der Renaissance, hg. A. BUCK, O. HERDING (DFG-Kommission für Humanismusforschung, Mitteilung 1, 1975), S. 225–252, hier 237.

[60] So G. INEICHEN in der Einleitung zu seiner Serapion-Ausgabe (wie Anm. 57), I, S. X.

[61] Zu diesem sog. Mesue senior vgl. ULLMANN (wie Anm. 2), S. 112–115; SEZGIN (wie Anm. 50), S. 231–236; ferner KLEIN-FRANKE (wie Anm. 18), S. 49f.

[62] Jean-Charles SOURNIA und Gérard TROUPEAU plädieren deshalb dafür, die Fiktion eines »Mésué le Jeune« aufzugeben und die unter seinem bzw. des »Janus [!] Damascenus« Namen laufenden Werke dem älteren Mesue zuzuweisen. Vgl. J. C. SOURNIA, G. TROUPEAU, Médecine Arabe: Biographies Critiques de Jean Mésué (VIII° Siècle) et du Prétendu »Mésué le Jeune« (X° Siècle), in: Clio Medica 3 (1968), S. 109–117.

[63] Vgl. etwa CHOULANT (wie Anm. 53), S. 352.

[64] Vgl. Th. MEYER-STEINEG, K. SUDHOFF, Geschichte der Medizin im Überblick mit Abbildungen (^{3}1928), S. 224. – In diesem Sinne führt auch HUNKE (wie Anm. 30), S. 174 als »eines der vielen Zeugnisse der vollkommenen Aneignung arabischer Arzneikunde« die nicht näher belegte Tatsache an, »daß oberitalienische Ärzte, um ihrem Werk leichteren Eingang in die Fachwelt zu verschaffen, einen Araber, ›Masaweih den Jüngeren‹ aus Bagdad, als Verfasser erfanden, der angeblich ein Schüler des hochberühmten Avicenna gewesen sei. Sie statteten ihr Antidotarium mit dem verheißungsvollen latinisierten Namen ›Grabadin Mesues des Jüngeren‹ aus und konnten hiermit der gewünschten Beachtung ihres Opus unbedingt sicher sein«.

sogenannten Mesue junior indes nichts anderes als ein – wohl aus dem 11. Jahrhundert stammendes – Pseudepigraph dar[65], dessen ungewöhnliche Popularität sicherlich auch der berühmte Name gefördert hat. Von seinen insgesamt vier Teilen am wichtigsten ist zweifellos der dritte, der das eigentliche Arzneibuch enthält[66], das – in zwölf Abschnitte (»distinctiones«) gegliedert – die Medikamente nach dem kata genē-Schema, das heißt nach den Zubereitungsformen, abhandelt[67]. Dieses in Aufbau und Inhalt an Avicenna erinnernde Grundlagenwerk für die Herstellung der Composita: also der zusammengesetzten Arzneimittel, das auch Saladin des öfteren anführt[68], war seit dem 13. Jahrhundert in zahlreichen Handschriften verbreitet, wurde mehrfach kommentiert und von 1471 bis 1623 immer wieder gedruckt[69]. Welch autoritativer Rang dem sogenannten Grabadin oder Antidotarium dieses »divus medicorum evangelista«, den gerade auch die Apotheker besonders schätzten[70], in der Tat zukam, erhellt nicht zuletzt aus dessen anhaltendem Einfluß, der etwa in Arzneibüchern des deutschen Sprachraums noch gegen Ende des 18. Jahrhunderts nachweisbar ist[71]; mit Recht hat man deshalb festgestellt: »It remained for centuries the standard text-book of pharmacy in the West«[72].

Schließlich soll hier das wohl zwischen 1160 und 1200 in Salerno entstandene und ebenfalls von Saladin empfohlene »Antidotarium Nicolai« zumindest kurz Erwähnung finden[73]: Einmal, weil auch dieses bedeutendste lateinische Zeugnis der mittelalterlichen Arzneibuchliteratur arabischen Einfluß erkennen läßt[74]; zum anderen, weil es eines der wenigen Beispiele für den umgekehrten Weg der Wissensvermittlung – vom Okzident in den Orient – bietet: Noch vor der Mitte des 14. Jahrhunderts wurde es nämlich ins Arabische übersetzt[75].

---

[65] Vgl. ULLMANN (wie Anm. 2), S. 304.

[66] Dessen Titel wird z. B. in der Ausgabe Venedig 1561 angegeben mit »Grabadin quod est aggregatio vel antidotarium electuariorum et confectionum et aliarum medicinarum compositarum«.

[67] Vgl. hierzu I. KLIMASCHEWSKI-BOCK, Die »Distinctio sexta« des Antidotarium Mesuë in der Druckfassung Venedig 1561 (Sirupe und Robub). Üb., Kommentar u. Nd. d. Textfassung von 1561 (Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie 40, 1987); U. HEUKEN, Der achte, neunte und zehnte Abschnitt des Antidotarium Mesuë in der Druckfassung Venedig 1561 (Trochisci, Pulver, Suffuf, Pillen). Üb., Kommentar u. Nd. d. Textfassung von 1561 (Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie 58, 1990).

[68] Vgl. Saladin (wie Anm. 43), S. 7f., 38–59, 75f. und 78–81 bzw. 83f. und 104–119.

[69] Die Handschriften, Einzel- und Sammeldrucke, Kommentare sowie Übersetzungen sind (in Auswahl) aufgelistet bei KLIMASCHEWSKI-BOCK (wie Anm. 67), S. 279–305.

[70] Dies hängt freilich u. a. damit zusammen, daß die von den arabistischen Ärzten vielfältig variierten Composita in der Praxis weit höheren Gewinn einbrachten als die nach hippokratischem Vorbild verordneten Simplicia, weshalb in der Auseinandersetzung zwischen Arabisten und Humanisten die Apotheker denn auch meist zu den ersteren zählten.

[71] Vgl. hierzu HEUKEN (wie Anm. 67), S. 281–301. – Vgl. ferner L. J. VANDEWIELE, De Grabadin van Pseudo-Mesues (XIe–XIIe eeuw) en zijn invloed op de ontwikkeling van de farmacie in de zuidelijke Nederlanden (Pharm. Diss. Gent 1962).

[72] SARTON (wie Anm. 50), I (1927), S. 728.

[73] Vgl. hierzu D. GOLTZ, Mittelalterliche Pharmazie und Medizin. Dargestellt an Geschichte und Inhalt des Antidotarium Nicolai. Mit einem Nd. d. Druckfassung von 1471 (Veröff. d. Internat. Ges. f. Gesch. d. Pharmazie, NF 44, 1976). – Vgl. ferner den betreffenden Artikel in: LM I, Sp. 708–710.

III

Während sich die fachliterarisch bedingte Präsenz der arabischen Medizin und Pharmazie im Westen letztendlich auf das Mittelalter und die beginnende Neuzeit beschränkt, haben deren Beiträge zur Materia medica und Arzneiherstellung darüber hinaus fortgewirkt und sich – vor allem in der Terminologie – zum Teil bis heute erhalten. Wenn wir uns daher im dritten Themenkomplex etwas näher mit einigen Drogen und Arzneiformen sowie zur Heilmittelbereitung verwendeten Geräten und Verfahren beschäftigen, dann wird einmal mehr deutlich, wie stark der arabische Einfluß die pharmazeutische Praxis des Abendlandes geprägt hat[76]. Schon der eingangs zitierte K. Sprengel sah bei aller sonstigen Kritik die Hauptleistungen der Araber auf den Gebieten der Chemie und der Materia medica[77], und in der Tat haben die islamischen Mediziner – »nicht zuletzt dank ihrer größeren geographischen Nähe zu den Herkunftsgebieten exotischer Drogen« – den von den Griechen übernommenen Arzneischatz beträchtlich erweitert[78].

Diese Bereicherung findet sich zumal in der älteren Fachhistoriographie nicht selten anhand von entsprechenden Verzeichnissen dokumentiert, in denen die in den jeweiligen Werken erwähnten Simplicia einzeln aufgelistet sind; so etwa bei A. Tschirch, der abschließend feststellt, daß den Arabern – neben der Verbreitung und Kultur verschiedener orientalischer Gewächse im Mittelmeerraum – unter anderem die Einführung der Tamarinden, Kubeben und Sennesblätter, von Cassia, Manna, Areca, Galanga und Zedoaria, des Rhabarbers und der Muskatnuß, des Sandelholzes, der Gewürznelken und des Kampfers in die europäische Materia medica zu verdanken sei[79]. Diese und andere Vegetabilia werden – meist noch ergänzt um Aloe, Safran und das bis heute benutzte Gummi arabicum, die tierischen Produkte Ambra und Moschus sowie einige Mineralia[80] – auch in der neueren Literatur immer wieder genannt, sofern dort nicht generell von mehreren hundert Drogen die Rede ist, die dem Abendland angeblich erst durch die Araber erschlossen worden sind[81]. Derartige Mitteilungen

---

[74] Vgl. Goltz (wie Anm. 73), S. 73–76; ferner Hamarneh, Al-Zahrāwī (wie Anm. 46), S. 26.

[75] Vgl. Ullmann (wie Anm. 2), S. 311.

[76] Vgl. hierzu auch: Kremers and Urdang's History of Pharmacy (Philadelphia, Toronto ^{4}1976, rev. G. Sonnedecker), S. 23–36.

[77] Vgl. Sprengel (wie Anm. 4), S. 450.

[78] Weisser (wie Anm. 2), S. 332.

[79] Vgl. A. Tschirch, Handbuch der Pharmakognosie. I (1909), S. 613f.

[80] Vgl. hierzu S. Hamarneh, Climax of Chemical Therapy in 10th Century Arabic Medicine, in: Der Islam 38 (1962), S. 238–288; ferner D. Goltz, Studien zur Geschichte der Mineralnamen in Pharmazie, Chemie und Medizin von den Anfängen bis Paracelsus (Sudhoffs Archiv, Beiheft 14, 1972), S. 216–313: Die arabischen Mineralnamen. Ihre Herkunft, Bedeutung und Tradierung.

[81] So heißt es etwa bei Hamarneh, Al-Zahrāwī (wie Anm. 46), S. 26: »… the Arabs in certain fields observed certain natural phenomena which were overlooked by the Greeks. In materia medica for example, they introduced over two hundred new plants, quite a few of them are still in use up to this time«, während Baki (wie Anm. 41), S. 10 sogar davon spricht, daß die Araber den im Abendland bereits bekannten Arzneischatz »um ca. 500 weitere Drogen« bereicherten; bei Hunke (wie Anm. 30), S. 166 sind

lassen allerdings zwei entscheidende Aspekte unberücksichtigt: Einmal, welche Simplicia arabischer Provenienz man tatsächlich importiert[82] und gebraucht, also nicht nur literarisch rezipiert hat; zum anderen, welche wirklich im Zuge des Arabismus eingeführt wurden, das heißt nicht schon vorher oder gar bereits seit der Antike – wenn auch unter differenten Namen – in Europa bekannt waren[83]. Selbst bei den mittlerweile vorliegenden Spezialuntersuchungen, die sich mit einem bestimmten Autor des islamischen Kulturkreises beschäftigen[84], bleibt meist die Frage offen, ob die in dem jeweils analysierten Werk erwähnten Arzneimittel auch in die lateinische Welt gelangten und in welchem Umfang sie hier verwertet wurden. Um dieses Forschungsdesiderat zu beheben, bietet sich somit nur das monographische Verfahren an, indem man den Traditionsweg jeder einzelnen Droge vom Osten in den Westen detailliert verfolgt, wie dies in einigen Studien bereits geschehen ist[85]. – Dessen ungeachtet gilt es festzuhalten, daß das Abendland zahlreiche Heilmittel in der Tat erst seit dem hohen Mittelalter kennengelernt beziehungsweise von den Arabern übernommen und in die eigene Materia medica integriert hat[86], oft zusammen mit den betreffenden Namen[87], die sich nicht zuletzt in den allenthalben gebräuchlichen Synonymen- und Austauschlisten finden. Denn mit der Aneignung der fremdländischen Simplicia verschärfte sich zugleich das seit der Antike

---

es schließlich »nicht weniger als siebenhundertsechzig Drogen«, für die Avicenna in seinem »Canon« eine Heilanzeige verzeichnet und »die samt und sonders in die abendländische Botanik und Pharmazie übergingen«.

[82] Für die Klärung dieser Frage ist somit in erster Linie die Handelsgeschichte zuständig, zumal viele der sog. Exotica oder Transmarina nicht »ex Arabia« (wie es noch im 16. Jahrhundert oft undifferenziert bezüglich deren geographischer Herkunft heißt), sondern aus Indien und China, Sumatra oder Afrika stammten und deshalb auch ohne Vermittlung der Araber in das Abendland gelangt sein können. – Vgl. hierzu im übrigen die Artikel »Araber [III. Handel]«, »Droge/Drogenhandel«, »Fernhandel«, »Levantehandel« und »Mittelmeerhandel« in: LM I, Sp. 838–848; III, Sp. 1402–1404; IV, Sp. 378–382; V, Sp. 1921–1923; VI, Sp. 688–692. Vgl. ferner W. Dressendörfer, »In apotecis circa realtum«. Venedig als Einkaufsplatz für Arzneidrogen während des 15. Jahrhunderts, in: Orbis pictus. Kultur- und pharmaziehistorische Studien. FS W.-H. Hein, hg. W. Dressendörfer, W.-D. Müller-Jahncke (1985), S. 73–86, bes. 82–86.

[83] Vgl. hierzu J. M. Riddle, The Introduction and Use of Eastern Drugs in the Early Middle Ages, in: Sudhoffs Archiv 49 (1965), S. 185–198; ferner M. Levey, Some Aspects of the Nomenclature of Arabic Materia Medica, in: Bulletin of the History of Medicine 37 (1963), S. 130–138.

[84] Vgl. etwa M. Levey, The medical formulary or Aqrābādhīn of al-Kindī. Translated with a study of its materia medica (Madison u. a. 1966); H. G. Kircher, Die »Einfachen Heilmittel« aus dem »Handbuch der Chirurgie« des Ibn al-Quff (Phil. Diss. Bonn 1967); W. Schmucker, Die pflanzliche und mineralische Materia Medica im Firdaus al-Ḥikma des Ṭabarī (Bonner Orientalistische Studien, NS 18, 1969); M. M. Kanawati, Ar-Rāzī: Drogenkunde und Toxikologie im »Kitāb al-Ḥāwī« (Liber Continens) unter Berücksichtigung der Verfälschungs- und Qualitätskontrolle (Nat. wiss. Diss. Marburg 1975); A. Baki, Das Buch der zusammengesetzten Arzneien von Ar-Rāzī »Kitāb al-Aqrābāḏīn« (Nat. wiss. Diss. Frankfurt/M. 1986); ferner Fellmann (wie Anm. 94) und Domenjoz (wie Anm. 95).

[85] Vgl. beispielsweise H. H. Lauer, Taumellolch (šailam) in einem arabischen Zauberrezept, in: Sudhoffs Archiv 49 (1965), S. 37–49; Ders., Zur Tradition exotischer Drogen: faufal (Areca Catechu L.) – die Betelnuß, in: Sudhoffs Archiv 50 (1966), S. 179–204; Ders., Zur Überlieferungsgeschichte der Salep-Wurzel, in: Fachliteratur des Mittelalters. FS G. Eis, hg. G. Keil u. a. (1968), S. 395–420.

[86] Vgl. hierzu etwa G. folch Jou, Medicamentos empleados por los Árabes y su influencia en la farmacia de Occidente en especial española, in: Boletin de la Sociedad Española de Historia de la Farmacia 30 (1979), S. 319–335.

[87] Auch das Wort »Droge« selbst läßt sich vielleicht auf ein arabisches bzw. persisches Etymon zurückführen. Vgl. den betreffenden Artikel in: LM III, Sp. 1402.

bestehende Problem der Arzneimittelsubstitution[88], deren Notwendigkeit unter anderem aus der wiederholt beklagten »confusio nominum« resultierte; was sollte auch ein europäischer Apotheker tun, wenn er sich mit einer Rezeptur konfrontiert sah, die ihm etwa die Verwendung von »secacul« vorschrieb? Ging es dabei doch nicht allein um die sprachliche Klärung und pharmakognostische Identifizierung, sondern in erster Linie um die konkrete Beschaffung, der sich nur selten so günstige Voraussetzungen wie in Venedig, Genua oder Marseille, den Hauptumschlagplätzen für den Ost-West-Handel, boten. Um diesen Schwierigkeiten abzuhelfen, benutzte man somit einerseits die in wachsender Zahl verbreiteten Synonymenverzeichnisse, von denen hier nur die um 1290 vollendete »Clavis sanationis« des – auch in Saladins Autorenliste angeführten – Simon von Genua genannt sei[89]; andererseits die nicht minder umfangreiche sogenannte Quidproquo-Literatur, die durch Angabe der jeweils erlaubten Succedanea oder Antiballomena: also von Ersatz- und Austauschdrogen die Beschaffungsfrage zumindest teilweise löste.

Der Beitrag, den die Araber zur Erweiterung und Modifikation der Materia medica leisteten, betrifft indes nicht nur das Gebiet der Simplicia, sondern auch den Bereich der Composita, mit deren qualitätssichernder Aufbewahrung das spezifische Problem der Konservierung verbunden ist. In diesem Zusammenhang spielt neben dem Honig vor allem der Zucker[90] eine höchst bedeutsame Rolle, den arabische Ärzte in die Medizin eingeführt hatten und den der Westen »durch unmittelbaren Handelskontakt mit der arabischen Bevölkerung Siziliens und des nahen Ostens« samt der Bezeichnung übernahm[91]. Denn obgleich der »sukkar« auch als Heilmittel diente, war seine konservierende Eigenschaft von wesentlich größerer Relevanz: Resultierte aus dieser Entdeckung doch nicht nur eine bessere Stabilität der Medikamente, sondern letztlich die Verselbständigung der Arzneimittelherstellung, da man aufgrund einer längeren Aufbewahrungsdauer von Gelegenheitsverordnungen unabhängig wurde und statt dessen ein Warenlager halten konnte. Dies war um so notwendiger, als mit den durch die arabische Heilkunde vermittelten Präparaten zugleich »die Zeit der Honig-Latwergen, der Zuckerkonfekte, der eingemachten Drogen und der Sirupe begann«; so konnte sich – wie D. Goltz überzeugend dargetan hat – »ein Berufsstand etablieren, der dem Arzt die für ihn nur zeitraubende Herstellung jener Arzneimittel abnahm und der zudem von seiner Herkunft vom Drogenhandel auch noch entsprechende Kenntnisse über die erforderlichen Simplicia besaß«[92]. Mit anderen Worten: Die Möglichkeit, haltbare Medikamente anzufertigen und diese in einer »statio« aufzubewahren, schuf die Ausgangsbasis für den Beruf des Apothekers, der als »confectionarius« und »stationarius« nunmehr in erster Linie für die Bereitung und Lagerung der Composita zuständig war. – Wiewohl die arabische Heilkunde an sich eine diätetische und auf die Simplicia gegründete Therapie bevorzugte[93], hat sie doch auch und gerade zum Sektor der zusammengesetzten Arzneimittel in der Nachfolge Galens mannigfache Neuerungen und Ergänzungen geliefert: vor allem durch die (Weiter-)Entwicklung zahlreicher Zubereitungsformen[94], die teilweise in die europäische Fachliteratur übernommen wurden und dort zum Beispiel als »Julep«, »Lo(o)ch« oder »Lohoc« und »Rob« erscheinen[95]. Davon soll hier lediglich der »Sirup« besondere Erwähnung finden, zumal der Terminus (neben dem »Elixier«) bis heute in der pharmazeutischen Praxis wie im allgemeinen Sprachgebrauch erhalten geblieben ist. Dabei dürfte für diese Arzneiform, deren arabische Bezeichnung »šarāb« ursprünglich soviel wie »Trank« bedeutet, eine der frühesten Vermittlungsstellen wiederum der Bereich von Sizilien und Süditalien gewesen sein; jedenfalls taucht das Wort in der abendländischen Medizin erstmals im Schrifttum von Salerno auf, und es ist deshalb nicht verwunderlich, daß allein das »Antidotarium Nicolai« zehn Sirupe nennt[96]. Doch auch sonst begegnet diese Zubereitungsform ungewöhnlich häufig und kann zusammen mit den Elektuarien oder Latwergen geradezu als Markenzeichen der mittelalterlichen »ars pharmaceutica« gelten.

Daß sich diese Apothekerkunst zunehmend konsolidierte und spezialisierte, ist endlich einer Reihe von Geräten und Verfahren zu verdanken, die ebenfalls von den Arabern entwickelt oder doch zumindest verbessert und so an das Abendland weitergegeben worden sind – Errungenschaften, die vor allem aus der Beschäftigung mit der Alchemie[97] resultierten und auch in verwandten Arbeitsgebieten, unter anderen bei der Arzneimittelherstellung, eingesetzt werden konnten[98]. Gehört hier etwa das Überziehen schlecht schmeckender Substanzen mit Zucker, wie es Rhazes empfohlen hat, oder das nach Avicenna übliche Vergolden und Versilbern von Pillen noch zu den einfacheren Manipulationen der pharmazeutischen Technik, so stellt beispielsweise die Destillation schon ein wesentlich aufwendige-

---

[88] Vgl. hierzu P.-H. Berges, »Quid pro quo« – Zur Geschichte der Arzneimittelsubstitution (Nat. wiss. Diss. Marburg 1975); ferner Dilg (wie Anm. 38); M. Levey, Substitute Drugs in Early Arabic Medicine. With Special Reference to the Texts of Māsarjawaih, Al-Rāzī, and Pythagoras (Veröff. d. Internat. Ges. f. Gesch. d. Pharmazie, NF 37, 1971).

[89] Zu diesem Synonymenschlüssel – »eine für das 13. Jahrhundert einzig dastehende Leistung auf dem Gebiet der Lexikographie« – vgl. Goltz (wie Anm. 80), S. 328–330.

[90] Vgl. hierzu allgemein E. O. v. Lippmann, Geschichte des Zuckers (^{2}1929).

[91] Dasselbe gilt – nach Goltz (wie Anm. 73), S. 74 – für die Zuckerarten »qand« und »fānīd«, auf die auch die lateinischen Bezeichnungen Saccharum candidum (»Kandiszucker«) und Penidium zurückgehen, wobei Penidien-Zucker »eines der beliebtesten Arzneimittel« darstellte, »das über die arabische Heilkunde in die abendländische Medizin« gelangte.

[92] Goltz (wie Anm. 73), S. 83. – In diesem Sinne heißt es denn auch schon bei Tschirch (wie Anm. 79), S. 595, daß »die arabische Medizin … in der Apotheke, einer spezifisch arabischen Schöpfung, und besonders in den zusammengesetzten Arzneimitteln derselben noch in unseren Tagen sichtbar ist«.

[93] Vgl. hierzu u. a. S. Hamarneh, Ecology and Therapeutics in Medieval Arabic Medicine, in: Sudhoffs Archiv 58 (1974), S. 165–185.

[94] Vgl. hierzu die Übersicht bei Ullmann (wie Anm. 2), S. 295–299; ferner I. Fellmann, Das Aqrābāḏīn al-Qalānisī. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur (Beiruter Texte und Studien 35, Beirut 1986).

[95] Vgl. hierzu etwa M.-C. Domenjoz, Zusammengesetzte Heilmittel nach dem Kitāb al-Muẖtārāt fī'ṭ-ṭibb des Ibn Hubal (Phil. Diss. Bonn 1969), S. 23–35 und 90–120; ferner Klimaschewski-Bock (wie Anm. 67), S. 25–29.

[96] Vgl. Goltz (wie Anm. 73), S. 179–181. – Zu den verschiedenen Sirup-Präparaten bei den Arabern vgl. auch Levey (wie Anm. 13), S. 180f.

[97] Vgl. hierzu u. a.: Quellengeschichtliches Lesebuch zur Chemie und Alchemie der Araber im Mittelalter, hg. K. Garbers, J. Weyer (Quellengeschichtliche Lesebücher zu den Naturwissenschaften im Mittelalter 1, 1981). – Zur Rezeption der arabischen Alchemie im lateinischen Mittelalter vgl. etwa die kurze Übersicht bei E. E. Ploss u. a., Alchimia. Ideologie und Technologie (1970), S. 83–106 und 123f.; ferner P. Carusi, Teoria e sperimentazione nell' alchimia medioevale nel passaggio da Oriente a Occidente, in: La diffusione delle scienze islamiche nel medio evo europeo (Convegno internazionale promosso dall' Accademia Nazionale dei Lincei … e dall' Università di Roma »La Sapienza« … Roma, 2–4 ottobre 1984, Rom 1987), S. 355–377.

[98] Vgl. hierzu W. Schneider, Geschichte der pharmazeutischen Chemie (1972), S. 38–41.

res Verfahren dar, das die Araber auf der Basis hellenistischer Tradition in großem Maßstab nutzten und mittels ihrer hochspezialisierten Glasindustrie und Töpferkunst apparativ verfeinerten[99]. Ob und inwieweit ihnen andererseits die Entdeckung verschiedener Lösungsmittel statt der bis dahin gebräuchlichen Schmelzmethoden zur Metallbearbeitung, die Gewinnung bestimmter chemischer Stoffe und Verbindungen, die Verwendung von Sand- und Wasserbädern oder von speziellen Heizvorrichtungen, die Entwicklung so fundamentaler Laboratoriumspraktiken wie das Sublimieren, Kristallisieren, Filtrieren und ähnliches tatsächlich als genuines Verdienst anzurechnen ist[100], bedarf freilich in den meisten Fällen noch der näheren Untersuchung; auch wenn solche Zuweisungen in der älteren und neueren, vielfach lediglich repetierenden Fachhistoriographie immer wieder begegnen und zudem durch die sprachliche Überlieferung evident erscheinen, die gerade auf diesem Sektor das arabische Erbe zum Teil bis in unsere Tage bewahrt: Man denke zum Beispiel an Wörter und Begriffe wie »Alchemie« und »Alkohol«, an »Borax« und »Kalium«, an »Soda« oder »Talk« und andere mehr[101]. Denn abgesehen davon, daß viele dieser Termini ursprünglich nicht arabischer, sondern persischer, griechischer oder sonstiger Provenienz sind, wurden häufig nur die latinisierten Namen in Europa übernommen, während die Sache selbst unter anderer Bezeichnung bereits bekannt war, wie etwa D. Goltz am Beispiel der Mineralien mehrfach dargelegt hat[102]. Hinzu kommt, daß die Rezeption der arabischen Alchemie und Technologie im Westen ihren vollen Umfang erst im 13. Jahrhundert erreichte – zu einem Zeitpunkt, da sich hier ein eigenes alchemisches Schrifttum zu entwickeln begann[103]. Die komplexe Fülle der lateinischen Kompilationen und Pseudepigraphe, die seitdem entstanden, erschwert somit noch zusätzlich die Klärung der Authentizität, Chronologie und Tradierung der jeweiligen Texte, wofür etwa die Auseinandersetzung mit dem arabischen Ǧābir- und dem lateinischen Pseudo-Geber-Schriftencorpus ein signifikantes Exempel liefert[104]. Man hat deshalb den Arabern nicht selten und mitunter bis in die Gegenwart Errungenschaften zugeschrieben, die in Wahrheit aus Europa stammen: So ist erstmals die Destillation des Alkohols, die sowohl die Entwicklung der Laboratoriumstechnik wie letzthin die Ausbildung einer pharmazeutischen Chemie nachhaltig förderte[105], aber auch die nicht minder bedeutsame Herstellung der Mineralsäuren im 12. beziehungsweise 13. Jahrhundert vermutlich in Italien erfolgt; desgleichen gehört die durch Kombination zweier längst gebräuchlicher Destilliergeräte entstandene Retorte zu den Neuerungen, deren Rezeption in der umgekehrten Richtung – von der westlichen in die östliche Wissenschaft – verlief[106].

*

Trotz vieler offener Fragen und ungelöster Probleme[107] läßt sich jedenfalls zusammenfassend feststellen, daß der Einfluß der arabischen Medizin und Pharmazie auf das lateinische Mittelalter qualitativ wie quantitativ kaum zu überschätzen sein dürfte[108] und nicht zuletzt aus der Heftigkeit erhellt, mit der die Humanisten den Arabismus bekämpften und im Laufe des 16. Jahrhunderts schließlich zu Fall brachten[109]. Diese Gegenbewegung prägte neben anderen Faktoren zugleich ein Negativbild von der arabischen Kultur, das zumindest latent bis in die Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts fortgewirkt hat. Um so mehr sollte es sich die heutige Forschung und hier speziell auch die pharmazeutische Historiographie zur Aufgabe machen, durch sukzessive Behebung der Desiderate W. M. Watts Aufforderung nachzukommen: nämlich eine in der Betrachtung von Ost und West zum Teil noch immer bestehende »falsche Akzentsetzung zu korrigieren und uneingeschränkt anzuerkennen, was wir den Arabern und der islamischen Welt verdanken«[110].

---

[99] Vgl. R. J. Forbes, A short history of the art of distillation (1948, Nd. Leiden 1970), S. 29–54, bes. 31; ferner den betreffenden Artikel in: LM III, Sp. 735f.

[100] Hunke (wie Anm. 30), S. 169 geht sogar so weit, die Araber zu den Schöpfern der »Experimental-Chemie im wissenschaftlichen Sinn« zu erklären. – Vgl. im übrigen Ullmann (wie Anm. 2), S. 311; ferner die Artikel »Alchemie«, »Chemie« und »Experimentum« in: LM I, Sp. 329–342; II, Sp. 1791f.; IV, Sp. 184f.

[101] Eine Aufstellung arabischer Lehnwörter allgemein findet sich bei Hunke (wie Anm. 30), S. 347–350. Vgl. ferner N. Osman, Kleines Lexikon deutscher Wörter arabischer Herkunft (1982).

[102] Vgl. Goltz (wie Anm. 80), S. 231–288.

[103] Vgl. Forbes (wie Anm. 99), S. 56f.: »The thirteenth century represents the upper limit of alchemical knowledge in Latindom, but it is at the same time the awakening of chemistry in the West. Indeed we find in this thirteenth century the beginning of many threads leading up to important movements in later periods«.

[104] Vgl. hierzu die betreffenden Artikel in: LM IV, Sp. 1071f. und 1154. Vgl. ferner W. Newman, New Light on the Identity of »Geber«, in: Sudhoffs Archiv 69 (1985), S. 76–90; S. Hamarneh, Perspectives of the Jabirian Alchemical Corpus, in: Hamdard. Quarterly Journal of Science and Medicine 33, 1 (1990), S. 31–42.

[105] Vgl. Forbes (wie Anm. 99), S. 46f. und 57. – Zu Begriff und Gewinnung des Alkohols vgl. auch den betreffenden Artikel in: LM I, Sp. 416f.; ferner Schneider (wie Anm. 98), S. 42f.

[106] Vgl. Forbes (wie Anm. 99), S. 47.

[107] So ist etwa die Rezeption gerade der arabischen Alchemie – nach Goltz (wie Anm. 80), S. 297 – »im Hinblick auf die Art und Weise der Übersetzung, in bezug auf Anzahl und Art der Schriften sowie auf Übersetzer und Übersetzungsorte noch fast völlig unbekannt«, und auch »die eigentliche alchimische Bedeutung« des vielzitierten großen Klinikers Rhazes liegt – laut Ploss u. a. (wie Anm. 97), S. 87 – »noch in den Quellen verborgen«. – Vgl. ferner Hamarneh (wie Anm. 104), S. 41.

[108] In diesem Sinne heißt es beispielsweise bei Goltz (wie Anm. 80), S. 216f., daß »eine spezielle literarische wie auch sachlich orientierte Studie über die materia medica des 12. bis 15. Jahrhunderts ohne Kenntnis des Arabischen nicht möglich« sei, da sich hier zumindest für einige Jahrhunderte »ein bedeutsamer arabischer Einfluß auf den gesamten Okzident« dokumentiere.

[109] Vgl. hierzu u. a. P. Dilg, The Antarabism in the Medicine of Humanism, in: La diffusione (wie Anm. 97), S. 269–289.

[110] W. M. Watt, Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter (Edinburgh 1972, Üb. 1988), S. 84.

Arabische Mathematik im Abendland unter besonderer Berücksichtigung der Euklid-Tradition

VON MENSO FOLKERTS

Im folgenden möchte ich einen Überblick über diejenigen mathematischen Texte geben, die während des 11. bis 13. Jahrhunderts aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt wurden. Bekanntlich wurden in Spanien seit dem 11. Jahrhundert die Muslime langsam zurückgedrängt. Mit dem Fall Toledos (1085) kam das christliche Europa in den Besitz eines Zentrums der arabischen Gelehrsamkeit. Spanien wurde danach von Wissensdurstigen überflutet, und unter der Schirmherrschaft von Bischöfen und weltlichen Herrschern entstanden insbesondere in Toledo, Barcelona, Segovia und Pamplona Zentren der Übersetzertätigkeit. Auf diese Weise wurde griechisches Wissen in großem Umfang wieder im Westen bekannt, ergänzt durch genuin-arabische und indische Schriften. Dieser enorme Wissenszuwachs beflügelte nach der Talsohle des frühen Mittelalters die Wissenschaft im Abendland in ungeheurem Maße; der Universitätsunterricht insbesondere in der artistischen Fakultät wurde dadurch in neue Bahnen gelenkt. Aus der Sicht des Wissenschaftshistorikers kann man diese Übersetzertätigkeit als wichtigstes Ereignis des westlichen Mittelalters bezeichnen; sie führte eine erste Renaissance herbei, die sicher mit der herkömmlich so bezeichneten Epoche vergleichbar ist. Der Hauptteil der Texte, die vom 11. bis 13. Jahrhundert übersetzt wurden, waren naturwissenschaftliche und philosophische Schriften; philologische und schöngeistige Literatur war kaum vertreten. Vielfach sind die Übersetzer namentlich bekannt; die wichtigsten von ihnen waren Adelard von Bath, Hermann von Kärnten, Robert von Chester und vor allem Gerhard von Cremona (1114–1187).

Meine Darstellung beschränkt sich auf die Texte mathematischen Inhalts, die im genannten Zeitraum übersetzt wurden. Dabei fasse ich den Begriff »Mathematik« aus pragmatischen Gründen eng, indem ich ihn auf diejenigen Teilgebiete beschränke, die heute zur Mathematik zählen. Auf diese Weise fallen insbesondere mathematische Bereiche innerhalb der Astronomie aus dem Rahmen meiner Betrachtung. Mir ist bewußt, daß dies aus der Sicht des Historikers problematisch ist. Unter »arabischer Mathematik« verstehe ich Schriften, die in arabischer Sprache vorlagen. Dabei handelt es sich also einerseits um Übersetzungen griechischer Texte ins Arabische, andrerseits um genuin-arabische Schriften, die natürlich ihrerseits oft auf griechische oder indische Arbeiten zurückgehen. Der dritte Überlieferungsstrang, nämlich indische Texte, die ins Arabische übersetzt wurden, hat in diesem Zusammenhang nur wenig Bedeutung. Zeitlich beschränke ich mich auf die Übersetzertätigkeit des 11. bis 13. Jahrhunderts, so daß diejenigen arabischen Texte, die insbesondere im 16. und 17. Jahrhundert im Westen bekannt wurden, hier nicht berücksichtigt werden.

Während für den arabischen Bereich der Band 5 von Fuat Sezgins »Geschichte des arabischen Schrifttums« (Leiden 1974) über die mathematischen Texte in arabischer Sprache in vorzüglicher Weise informiert, gibt es für den westlichen Bereich keine vergleichbare moderne Darstellung. Dies ist bedauerlich, da gerade in den letzten Jahrzehnten viele in lateinischer Sprache erhaltene Texte erstmals kritisch ediert und untersucht wurden, so daß die Informationen, die man in älteren mathematikhistorischen Arbeiten findet, heute in vielen Punkten überholt sind oder wenigstens modifiziert werden müssen. Daher ist es wohl sinnvoll, hier einen Überblick über die vorhandenen Texte zu geben. Einen Schwerpunkt werden die verschiedenen Euklidübersetzungen und -bearbeitungen bilden, auf die ich im zweiten Teil eingehen werde.

Welche Werke wurden nun in der fraglichen Zeit ins Lateinische übersetzt? Ich möchte meine Bestandsaufnahme nach den Teilgebieten Arithmetik, Algebra, Geometrie, Kugelgeometrie und Trigonometrie sowie Kegelschnitte ordnen; danach werde ich auf Euklid eingehen.

Zunächst also zur Arithmetik. Hier ist die Schrift von al-Ḫwārizmī (erste Hälfte des 9. Jahrhunderts) zur Arithmetik die älteste bisher bekannte Abhandlung aus dem arabischen Bereich, in der das Rechnen mit den indisch-arabischen Ziffern explizit dargestellt wird. Von diesem Text ist vermutlich keine arabische Handschrift erhalten, sondern nur eine Kopie oder Bearbeitung einer lateinischen Übersetzung aus dem Arabischen, die im 12. Jahrhundert angefertigt wurde. Bisher war nur eine lateinische Handschrift bekannt, die zudem unvollständig ist[1]. Es gibt aber noch einen zweiten Codex, der den vollständigen Text überliefert[2]. Der Übersetzer der Arithmetik ist namentlich nicht bekannt. Die Schrift behandelt nach indischem Vorbild die Zahlendarstellung im dezimalen Stellenwertsystem und die sechs Grundrechenarten – einschließlich Verdoppeln und Halbieren – sowie außerdem die Bruchrechnung – auch Sexagesimalbrüche – und das Ausziehen der Quadratwurzel. Mit diesem Werk hängen zwei lateinische Bearbeitungen zusammen: der sogenannte »Liber Ysagogarum Alchorismi« und ein »Liber Alchorismi«, der in Handschriften mit einem Magister Johannes oder mit Gerhard von Cremona in Verbindung gebracht wird[3]. Die Autorenschaft dieser beiden Schriften ist nicht völlig gesichert. Ich kann hier nicht auf Details eingehen; jedenfalls stammen beide Bearbeitungen noch aus dem 12. Jahrhundert[4]. Die Arithmetik des al-Ḫwārizmī und die

---

[1] Cambridge, UL, Ii. 6.5. Editionen von B. Boncompagni, Trattati d'aritmetica. I. Algoritmi de numero Indorum (Rom 1857); K. Vogel, Mohammed ibn Musa Alchwarizmi's Algorismus. Das früheste Lehrbuch zum Rechnen mit indischen Ziffern. Nach der einzigen (lateinischen) Handschrift (Cambridge Un. Lib. Ms. Ii.6.5.) in Faksimile mit Transkription und Kommentar herausgegeben (Aalen 1963); A. Allard, Moḥammed ibn Mūsā al-Khwārizmī: Le Calcul Indien (Algorismus). Histoire des textes, édition critique, traduction et commentaire des plus anciennes versions latines remaniées du XII^{e} siècle (Paris, Namur 1992). Analyse des Textes in der Cambridger Handschrift von A. P. Juschkewitsch, Über ein Werk des Abū ᵓAbdallah Muḥammad ibn Mūsā al-Ḫuwārizmī al Maǧusī zur Arithmetik der Inder, in: Beiheft zur Schriftenreihe für Geschichte der Naturwissenschaften, Technik und Medizin. Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften, Technik und Medizin, hg. zum 60. Geburtstag G. Harigs von I. Strube und H. Wussing, Leipzig 1964, S. 21–63.

[2] New York, The Hispanic Society of America, HC: 397/726, f. 17^{r}–24^{v}. Über diese Handschrift ist in der wissenschaftshistorischen Literatur nichts zu finden. Ich plane eine Edition dieses Textes.

[3] *qui editus est a magistro Johanne Yspalensi*: Paris, BN lat. 16202; *translatus ex arabico a magistro G. cremonensi:* Erfurt, Ea Qu.355.

[4] Als Autor des »Liber Ysagogarum Alchorismi« kommt Adelard von Bath in Frage, aber auch Petrus Alfonsi könnte daran beteiligt gewesen sein. Der »Liber Alchorismi« wird oft Johannes Hispalensis zugeschrieben; doch siehe die vielfältige Literatur, die bei Ch. Burnett aufgelistet ist (Algorismi decentior est diligentia: the Arithmetic of Adelard of Bath and his Circle; erscheint im Kongreßband zur Tagung zur Geschichte der mittelalterlichen Mathematik, Wolfenbüttel). Burnett hält es für möglich, daß nicht Johannes Hispalensis, sondern Johannes Ocreatus der Autor war. Die Frage der Autorenschaft ist ausführlich bei Allard (wie Anm. 1) behandelt.

beiden genannten Bearbeitungen sind die Ahnherren einer langen Reihe von Algorismus-Traktaten, die vom 12. Jahrhundert an im Westen entstanden und nach denen man an den Universitäten das neue Rechnen lernen konnte. Außer den genannten Traktaten sind keine weiteren Übersetzungen arithmetischer Texte aus dem Arabischen bekannt.

Kommen wir nun zur Algebra. Auch hier beginnt die arabische Tradition mit al-Ḫwārizmī. Seine Schrift »al-Kitāb al-muḫtaṣar fī ḥisāb al-ǧabr wa-l-muqābala« enthält neben der eigentlichen Algebra noch ein kurzes Kapitel über kaufmännische Berechnungen, einen Abschnitt über Messungen unter Verwendung der Algebra und einen umfangreichen Teil über testamentarische Angelegenheiten. Der eigentlich algebraische Abschnitt lehrt das Auflösen linearer und quadratischer Gleichungen in geometrischer Form, wobei sechs Typen von Gleichungen formuliert werden[5]. Die Algebra von al-Ḫwārizmī wurde im 12. Jahrhundert zweimal ins Lateinische übersetzt, jedoch ohne die geometrischen Teile und den Abschnitt über Erbteilungsaufgaben[6]: durch Robert von Chester im Jahre 1145 in Segovia[7] und später durch Gerhard von Cremona[8]; ferner gibt es eine Bearbeitung, deren Autor umstritten ist[9].

Die Algebra von al-Ḫwārizmī beeinflußte die Abhandlung »Kitāb fī l-ǧabr wa-l-muqābala«, die Abū Kāmil (um 850–930) nicht viel später verfaßte. Sie steht auf einem höheren theoretischen Niveau als die Schrift von al-Ḫwārizmī. Die Schrift des Abū Kāmil besteht aus drei Teilen: der Algebra im engeren Sinne, die sich mit linearen und quadratischen Gleichungen beschäftigt; einem Abschnitt über das Fünfeck und Zehneck, in dem die Seiten der Polygone mit Hilfe algebraischer Methoden bestimmt werden; schließlich einem Teil über unbestimmte quadratische Gleichungen und über Probleme der Unterhaltungsmathematik. Abū Kāmils Text wurde ins Lateinische und im 15. Jahrhundert auch ins Hebräische übersetzt; der Stil der lateinischen Fassung deutet auf Gerhard von Cremona als Übersetzer hin[10]. Bisher ist weder das arabische Original noch die lateinische Übersetzung ediert; allerdings gibt es einen Faksimiledruck einer arabische Handschrift[11]. In der wissenschaftshistorischen Literatur werden die drei Abschnitte im allgemeinen als selbständige Schriften behandelt. Vom ersten Teil gibt es eine Edition der hebräischen Übersetzung und einige Arbeiten über den Inhalt[12]. Der Abschnitt »Über das Fünfeck und Zehneck« wurde in den letzten hundert Jahren ins Italienische, Deutsche und Englische übersetzt, doch fehlen auch hier bisher Ausgaben der mittelalterlichen arabischen und lateinischen Texte[13]. Der dritte Abschnitt zeigt, daß Abū Kāmil bei den Lösungen unbestimmter Gleichungen nicht in der Tradition Diophants steht[14]. Die gesamte Schrift hat großen Einfluß auf die Entwicklung der Algebra im Westen genommen, insbesondere auf Leonardo von Pisas »Liber abbaci« und seine »Practica geometriae«.

---

[5] Eine gute Analyse des Inhalts findet man bei A. P. Juschkewitsch, Geschichte der Mathematik im Mittelalter (Leipzig 1964), S. 204–214. Siehe auch F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums. V (Leiden 1974), S. 228–238.

[6] Die Handschriften sind aufgelistet bei B. B. Hughes, The Medieval Latin Translations of al-Khwarizmi's al-Jabr, in: Manuscripta 26 (1982), S. 31–37.

[7] L. Ch. Karpinski ed., Contributions to the History of Science. Part I: Robert of Chester's Latin Translation of the Algebra of al-Khowarizmi (Ann Arbor 1930), neue Ausgabe von B. B. Hughes, Robert of Chester's Latin Translation of al-Khwarizmi's al-Jabr. A New Critical Edition (Stuttgart 1988).

[8] G. Libri ed., Histoire des sciences mathématiques en Italie depuis la renaissance des lettres jusqu'à la fin du 17^{e} siècle. I (Paris 1838), S. 253–297; neue Ausgabe von B. B. Hughes, Gerard of Cremona's Translation of al-Khwarizmi's al-Jabr: A Critical Edition, in: Mediaeval Studies 48 (1986), S. 211–263.

[9] W. Kaunzner ed., Die lateinische Algebra in MS Lyell 52 der Bodleian Library, Oxford, früher MS Admont 612, in: Aufsätze zur Geschichte der Naturwissenschaften und Geographie, hg. G. Hamann (Wien 1986), S. 47–89. Siehe auch Ders., Über eine frühe lateinische Bearbeitung der Algebra al-Khwārizmīs in MS Lyell 52 der Bodleian Library Oxford, in: Archive for History of Exact Sciences 32 (1985), S. 1–16. Der Autor könnte Wilhelm de Lunis sein.

[10] Bisher ist nur eine Handschrift der lateinischen Übersetzung bekannt: Paris, BN lat. 7377A, f. 71^{v}–97^{r}.

Eine andere wichtige algebraische Schrift, die im 12. Jahrhundert aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt wurde, ist der »Liber augmenti et diminutionis«[15]. Die Frage des Autors ist noch ungeklärt; in Frage kommt insbesondere der schon genannte Abū Kāmil, aber auch Abraham ibn Ezra (um 1090–1167) ist genannt worden[16]. Die Schrift zeigt, wie man mit Hilfe der Regel des doppelten falschen Ansatzes lineare Gleichungen mit einer Unbekannten oder lineare Gleichungssysteme mit zwei Unbekannten lösen kann[17].

Ein Werk, über das man in mathematikgeschichtlichen Darstellungen bisher noch nichts findet, ist der »Liber mahameleth«, eine umfangreiche Aufgabensammlung mit einem einleitenden Abschnitt über die Mathematik, die man zum Lösen der Aufgaben braucht. Diese

---

[11] Istanbul, Beyazıt Library, Kara Mustafa Paşa 379: The Book of Algebra. Kitāb al-Jabr wa l-muqābala by Abū Kāmil Shujā^{c} ibn Aslam (Second half ninth century A. D.), in: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Ser. C, 24 (Frankfurt/M. 1986). Zu Abū Kāmil siehe Sezgin (wie Anm. 5), S. 277–281.

[12] M. Levey, The Algebra of Abū Kāmil. Kitāb fī al-jābr wa'l-muqābala in a Commentary by Mordecai Finzi. Hebrew Text, Translation, and Commentary with Special Reference to the Arabic Text (Madison, Milwaukee, London 1966). Deutsche Übers. von J. Weinberg, Die Algebra des abū Kāmil Šoğā^{c} ben Aslam (Diss. München 1935). Die lateinische Übersetzung befindet sich in Paris, BN lat. 7377A, f. 71^{v}–93^{v}. Siehe L. C. Karpinski, The algebra of Abu Kamil Shoja^{c} ben Aslam, in: Bibliotheca Mathematica, 3. Folge, 12, (1911–12), S. 40–55 (mit Edition von Teilen des lateinischen Textes). Zum Inhalt siehe auch Juschkewitsch (wie Anm. 5), S. 220–227.

[13] Siehe Sezgin (wie Anm. 5), S. 281. Der lateinische Text steht in Paris, BN lat. 7377A, f. 93^{v}–97^{r}. Zum Inhalt siehe H. Suter, Die Abhandlung des Abū Kāmil Shogā^{c} b. Aslam »über das Fünfeck und Zehneck«, in: Bibliotheca Mathematica, 3. Folge, 10 (1909–1910), S. 15–42. Suter übersetzte die italienische Übersetzung ins Deutsche, die Sacerdote von der hebräischen Fassung erstellt hatte (G. Sacerdote, Il trattato del pentagono e del decagono di Abū Kāmil Shogia^{c} ben Aslam ben Mohammad, in: FS M. Steinschneider (Leipzig 1896), S. 169–194. Englische Übers. von M. Yadegari, M. Levey, Abū Kāmil's »on the pentagon and decagon« (Japanese Studies in the History of Science, Supplement 2, 1971).

[14] Siehe J. Sesiano, Les méthodes d'analyse indéterminée chez Abū Kāmil, in: Centaurus 21 (1977), S. 89–105, und P. Schub, M. Levey, Indeterminate Problems of Abū Kāmil (850–930), in: Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Memorie, Classe di scienze fisiche, matematiche e naturali (Serie VIII, 10, 1970), S. 23–96 (mit englischer Übers.). Die bisher einzige Handschrift der lateinischen Übersetzung bricht in der Mitte des zweiten Problems ab (Paris, BN lat. 7377A, f. 97^{r}).

[15] Ed. Libri (wie Anm. 8), S. 304–376.

[16] Siehe Sezgin (wie Anm. 5), S. 396–398.

[17] Siehe Juschkewitsch (wie Anm. 5), S. 214–216.

Schrift, die in drei Codices überliefert wird[18], entstand im 12. Jahrhundert in Spanien; ihr Autor ist Johannes Hispalensis (Blütezeit um 1135–1153). Dieses Werk ist keine Übersetzung aus dem Arabischen; sie sei hier erwähnt, um zu zeigen, daß man schon zur Zeit der Übersetzungen aus dem Arabischen in der Lage war, umfangreiche eigenständige Arbeiten zu verfassen.

Jetzt zur Geometrie. Abgesehen von Euklids »Elementen«, sind die wichtigsten geometrischen Texte, die durch die Übersetzungen aus dem Arabischen im Westen bekannt wurden, Schriften des Archimedes. In seinem grundlegenden fünfbändigen Werk »Archimedes in the Middle Ages« hat Marshall Clagett nicht nur das Schicksal von Archimedes' eigenen Schriften im Westen in allen Details dargestellt, sondern auch nach Spuren archimedischer Methoden in anderen Traktaten des lateinischen Mittelalters gesucht[19]. Ich kann hier natürlich nur ganz kurz die wesentlichsten Ergebnisse referieren. Sieht man von der Übersetzung des Archimedes-Corpus ab, die Wilhelm von Moerbeke 1269 aus dem Griechischen anfertigte, so waren von Archimedes' Schriften bis zum 15. Jahrhundert nur die »Kreismessung« und Teile von »De sphaera et cylindro« im Westen zugänglich. Die »Kreismessung« wurde im 12. Jahrhundert zweimal aus dem Arabischen übersetzt, zunächst wahrscheinlich von Plato von Tivoli und dann von Gerhard von Cremona. Gerhards Fassung war recht verbreitet. In der Folgezeit wurden alle drei Propositionen mehrfach überarbeitet; Clagett fand allein von dem ersten Satz über die Beziehungen zwischen Fläche und Umfang des Kreises sieben verschiedene Bearbeitungen[20]. Diese Proposition lag auch einer Abhandlung mit dem Titel »De quadratura circuli« zugrunde, die ein unbekannter Autor um 1340 verfaßte, wobei er auch Sätze aus Archimedes' Schrift über die Spiralen einbezog, die er aus Moerbekes Übersetzung kannte. Es gibt noch andere Schriften über die Kreisquadratur aus dem 14. und 15. Jahrhundert, die in der Tradition dieser Schrift stehen. Von Archimedes' »De sphaera et cylindro« sind Bruchstücke einer Übersetzung vorhanden, die vermutlich von Gerhard von Cremona stammt[21].

Eine andere wichtige geometrische Schrift, die ebenfalls von Gerhard aus dem Arabischen übersetzt wurde, sind die »Verba filiorum« der Banū Mūsā (um 850)[22]. Dieses Werk steht zwar in der Tradition des Archimedes – enthält es doch zwei Propositionen der »Kreismessung« und einige aus »De sphaera et cylindro« –, setzt sich aber doch schon kritisch mit dem antiken Wissen auseinander. Die Schrift bringt auch einen Beweis der Heronischen Dreiecksformel und behandelt die Bestimmung der mittleren Proportionalen zwischen zwei gegebenen Größen sowie die Winkeldreiteilung. Das Werk wurde im Westen stark beachtet; unter anderen benutzten es Leonardo von Pisa und Roger Bacon.

Auch Euklids »Buch über die Teilungen« (»Liber divisionum«), das sich damit beschäftigt, zu einer gegebenen Figur eine Gerade zu finden, so daß die entstehenden Teilfiguren eine gegebene Form haben oder deren Flächeninhalte in einem gegebenen Verhältnis stehen, wurde von Gerhard von Cremona ins Lateinische übersetzt. Diese Übersetzung ist ebenso wie das griechische Original verloren, jedoch haben Mathematiker des Mittelalters, unter anderen Leonardo von Pisa in seiner »Practica geometriae« und Jordanus Nemorarius im »Liber philotegni«, mit großer Wahrscheinlichkeit die Übersetzung benutzt[23].

---

[18] Paris, BN lat. 7377A, f. 99^{r}–203^{r}; Padua, Biblioteca Capitolare, D. 42, f. 1^{r}–86^{v}; Paris, BN lat. 15461, f. 26^{r}–50^{r}. J. Sesiano hat eine Edition des Textes nahezu abgeschlossen. Siehe hierzu J. Sesiano, Survivance médiévale en Hispanie d'un problème né en Mésopotamie, in: Centaurus 30 (1987), S. 18–61.

[19] M. Clagett, Archimedes in the Middle Ages. I (Madison 1964); II–V (Philadelphia 1976, 1978, 1980, 1984). Für die Frage nach den Übersetzungen aus dem Arabischen am wichtigsten sind die Bände I und V.

[20] Clagett (wie Anm. 19), I, S. 5.

[21] Clagett (wie Anm. 19), I, Kap. 6.

[22] Ed. Clagett (wie Anm. 19), I, Kap. 4. Siehe auch Sezgin (wie Anm. 5), S. 246–252.

Es gibt noch ein paar kürzere Texte zur theoretischen Geometrie, die Gerhard von Cremona aus dem Arabischen übersetzt hat[24]. Auch sie wurden in andere Schriften übernommen, insbesondere in den »Liber de triangulis Iordani«, eine anonyme Bearbeitung von Jordanus' »Liber philotegni«, die bis zu Clagetts Edition als echtes Werk von Jordanus Nemorarius angesehen wurde[25].

Wichtiger als die genannten kleinen Texte sind drei Vermessungstraktate, die von Gerhard übersetzt wurden und die zusammenhängend überliefert werden. Sie gehören zur Misāḥa, der »Wissenschaft von der Ausmessung«, wie die Araber die Lehre vom Größenvergleich von Figuren nannten. Ein Traktat, der in den Handschriften als »Liber Saydi Abuothmi« bezeichnet wird, dürfte von Abū ᶜUṯmān Saᶜīd (* 979 in Toledo) stammen[26]. Der Autor des »Liber Aderameti« ist noch nicht identifiziert[27]. Ebenso wenig ist bekannt, wer sich hinter dem Namen Abū Bakr verbirgt, der einen »Liber mensurationum« verfaßte[28]. Dieses Werk behandelt die Anwendung der Algebra auf geometrische Probleme und ist vor allem dadurch besonders bemerkenswert, daß der Autor für die Flächen- und Volumenbestimmung Methoden verwendet, die aus der babylonischen Mathematik bekannt sind.

Viele Aufgaben des »Liber mensurationum« findet man im Buch der Messungen (»Liber embadorum«) wieder, das von Plato von Tivoli im Jahre 1145 übersetzt wurde[29]. Die Vorlage war das Buch über praktische Geometrie, das Abraham bar Ḥiyya (Savasorda) im Jahre 1116 verfaßt hatte. Das Werk behandelt nicht nur Sätze über ebene und räumliche Figuren, insbesondere Flächen- und Inhaltsbestimmungen, sondern enthält auch eine Sehnentafel und einen Abschnitt über die geometrische Lösung quadratischer Gleichungen. Umgekehrt setzt Savasorda bei der Lösung geometrischer Probleme geschickt die Algebra ein. Sein Werk wurde unter anderem von Leonardo von Pisa für seine »Practica geometriae« benutzt.

Ein paar Bemerkungen zur Geometrie auf der Kugel oder Trigonometrie sollen folgen. Die wichtigsten Schriften der Antike, die »Sphärik« des Theodosios (wahrscheinlich erstes Jahrhundert v. Chr.)[30] und die des Menelaos (erstes Jahrhundert n. Chr.)[31], wurden ebenso ins Lateinische übertragen wie das Werk des Autolykos (um 310 v. Chr.) »Über die sich bewegende Sphäre«, das sich abstrakt mit einer sich bewegenden Kugel, ihren Groß- und Parallelkreisen und den Schnitten mit Ebenen beschäftigt[32]. Insbesondere durch das Werk des Menelaos waren dem westlichen Mittelalter die Sätze bekannt, auf denen die Trigonometrie der Griechen aufbaute, darunter auch der sogenannte Transversalensatz, den Menelaos auf die Kugel übertrug, mit dessen Hilfe man einige Fälle des sphärischen Dreiecks berechnen konnte. Die Araber haben bekanntlich die Trigonometrie wesentlich weiterentwickelt. Nur ein kleiner Teil ihrer Arbeiten wurde ins Lateinische übersetzt, darunter zwei Schriften von Aḥmad b. Yūsuf b. Ibrāhīm Ibn ad-Dāya al-Miṣrī (um 900) – latinisiert: Ametus filius Josephi – über »Ähnliche Bögen« (»De arcubus similibus«) und über »Das Verhältnis und die Proportionen« (»De proportione et proportionalitate«)[33]. Ausgehend von der Proportionenlehre in Buch V von Euklids »Elementen«, beschäftigt sich Aḥmad in der zweiten Schrift ausführlich mit der Lehre von den zusammengesetzten Verhältnissen, die von den Griechen nur unvollkommen behandelt wurde und die für die sphärische Astronomie sehr wichtig ist. Indem er sich auf Ptolemaios beruft, weist er darauf hin, daß sich die zusammengesetzten Verhältnisse am besten an der Transversalenfigur untersuchen lassen, und beweist die möglichen Formen geometrisch. Seine Schrift wurde im Westen stark beachtet; Campanus benutzte sie für die Kommentierung des Buchs V von Euklid, und auch Leonardo von Pisa, Thomas Bradwardine und Luca Pacioli war sie bekannt. Noch eine zweite arabische Schrift, die sich mit dem Transversalensatz beschäftigt, wurde im 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt: die Abhandlung von Ṯābit b. Qurra (836–901). Die Übersetzung mit dem Titel »De figura sectore«, für die ebenfalls Gerhard von Cremona verantwortlich war, wurde von A. A. Björnbo ediert[34]. – Auf trigonometrische Texte in arabischer Sprache, die Teile astronomischer Traktate bilden, möchte ich hier ebensowenig eingehen wie auf Tafeln trigonometrischer Funktionen, die in östlichen wie westlichen Handschriften in größerer Zahl vorhanden sind.

---

[23] Siehe Clagett (wie Anm. 19), V, S. 581, Anm. 1.

[24] Sie finden sich u. a. in Paris, BN 9335, der wichtigsten Handschrift mit mathematischen Texten, die aus dem Arabischen übersetzt wurden.

[25] Die betreffenden Stellen sind ediert bei Clagett (wie Anm. 19), V, S. 591–603.

[26] Siehe Sezgin (wie Anm. 5), S. 387. Ed. H. L. L. Busard, Die Vermessungstraktate Liber Saydi Abuothmi und Liber Aderameti, in: Janus 56 (1969), S. 161–174.

[27] Siehe Sezgin (wie Anm. 5), S. 394 f. Ed. Busard (wie Anm. 26).

[28] Siehe Sezgin (wie Anm. 5), S. 389–391. Ed. H. L. L. Busard, L'algèbre au moyen age: Le »Liber mensurationum« d'Abû Bekr, in: Journal des Savants (Paris 1968), S. 65–124.

[29] Ed. M. Curtze, Der Liber Embadorum des Abraham bar Chijja Savasorda in der Übersetzung des Plato von Tivoli, in: Urkunden zur Geschichte der Mathematik im Mittelalter und der Renaissance, 1. Teil (Leipzig 1902), S. 3–183.

[30] Siehe Sezgin (wie Anm. 5), S. 154–156. Es gibt eine wortgetreue Übersetzung von Gerhard von Cremona ins Lateinische sowie eine Bearbeitung, die möglicherweise von Campanus stammt. R. Lorch bereitet Editionen der arabischen und lateinischen Texte vor.

[31] Siehe Sezgin (wie Anm. 5), S. 158–164. Der griechische Text der »Sphärik« ist nicht erhalten. Zur Überlieferungsgeschichte siehe A. A. Björnbo, Studien über Menelaos' Sphärik. Beiträge zur Geschichte der Sphärik und Trigonometrie der Griechen, in: Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften 14 (Leipzig 1902). Der Text der lateinischen Übersetzungen und Bearbeitungen ist bislang nicht ediert.

[32] Siehe Sezgin (wie Anm. 5), S. 81 f. Die lateinische Übersetzung von Gerhard von Cremona ed. J. Mogenet, in: Archives internationales d'histoire des sciences 5 (1948), S. 139–164.

[33] Siehe Sezgin (wie Anm. 5), S. 288–290. Beide Schriften wurden wahrscheinlich von Gerhard von Cremona übersetzt. Ed. H. L. L. Busard, P. S. van Koningsveld, Der Liber de arcubus similibus des Ahmed ibn Jusuf, in: Annals of Science 30 (1973), S. 381–406, bzw. von D. V. Schrader: Ametus, Epistola de proportione et proportionalitate (Diss. Univ. of Wisconsin, 1961).

[34] A. Björnbo: Thabits Werk über den Transversalensatz (liber de figura sectore). Mit Bemerkungen von H. Suter. Herausgegeben und ergänzt durch Untersuchungen über die Entwicklung der muslimischen sphärischen Trigonometrie von Dr. H. Bürger und Dr. K. Kohl (Abhandlungen zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, Heft 7, Erlangen 1924). Björnbo benutzte vier Handschriften: Paris, BN lat. 7377B, f. 66^r–72^v; Paris, Arsenal 1035, f. 105^r–110^r; Neapel, VIII. E. 33, f. 97^r–110^v; Erfurt, Ea qu. 349, f. 57^r–65^r. Zur arabischen Überlieferung siehe Sezgin (wie Anm. 5), S. 268 und 401 f.

Schließlich noch ein paar Worte zu Texten über die Kegelschnitte. Das wichtigste griechische Werk, die »Konika« des Apollonios, wurde früh ins Arabische übersetzt[35], jedoch ist nur ein Fragment des Anfangs in einer lateinischen Fassung erhalten, die vermutlich von Gerhard von Cremona stammt; es dient zur Einführung in die lateinische Übersetzung von Alhazens »De speculis comburentibus«[36]. Johann von Palermo, der einige Zeit am Hof des Kaisers Friedrich II. wirkte, dürfte ein kleines Werk über die Hyperbel aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt haben[37]. Es gibt weitere Spuren der Lehre von den Kegelschnitten in Übersetzungen optischer Schriften, etwa bei Ibn al-Hayṯam (Alhazen), und in der »Perspectiva« von Witelo; alles Wesentliche hat Clagett sehr sorgfältig gesammelt[38].

Im folgenden möchte ich auf den wichtigsten mathematischen Text eingehen, der über das Arabische in den lateinischen Westen gelangte: die »Elemente« von Euklid. Ausgehend von dem grundlegenden Aufsatz von Marshall Clagett[39], sind hier in den letzten Jahren besonders viele neue Ergebnisse erzielt worden, vor allem durch die Arbeiten von Hubert L. L. Busard, der inzwischen fast alle wichtigen lateinischen Euklidfassungen ediert hat[40].

Zwar waren vor dem 12. Jahrhundert Teile der »Elemente« im Westen bekannt, vor allem durch Exzerpte aus der Euklidübersetzung, die Boethius um 500 angefertigt hatte, doch wurde erst durch die Übersetzungstätigkeit des 12. Jahrhunderts das Werk im ganzen wieder zugänglich. Die Ausgangssituation der Überlieferung erinnert sehr an die des »Almagest«[41]: Hier wie dort gab es zwei Übersetzungen aus dem Griechischen ins Arabische, die eine durch al-Ḥaǧǧāǧ (um 786–833), die andere durch Isḥāq b. Ḥunayn († 910/11), wobei die letztere durch Ṯābit b. Qurra überarbeitet wurde, und wie beim »Almagest« wurden auch die »Elemente« von Gerhard von Cremona aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt; außerdem gibt es in beiden Fällen eine direkte Übersetzung aus dem Griechischen, die um die Mitte des 12. Jahrhunderts in Süditalien oder Sizilien entstand. Aber im Detail ist die Situation doch sehr unterschiedlich: Während im Falle des »Almagest« die arabischen wie die lateinischen Texte in ziemlich sauberer Form vorhanden sind, gibt es bei den »Elementen« keine so klaren Traditionslinien. Von der arabischen Übersetzung des al-Ḥaǧǧāǧ existiert nur eine und dazu noch unvollständige und möglicherweise unreine Handschrift (Leiden 399,1)[42]; ferner gibt es in einigen Isḥāq-Ṯābit-Codices Spuren dieser Fassung[43]. Die zweite Übersetzung, die Isḥāq b. Ḥunayn angefertigt haben soll, ist nur in der Bearbeitung durch Ṯābit b. Qurra erhalten. Von ihr existieren etwa 20 Handschriften. Bisher sind nur die Bücher 5 und 7–9 eingehender studiert worden[44]. Auffällig ist vor allem, daß es in den Büchern 7 und 8 zwei Redaktionen gibt, von denen eine auf Ḥaǧǧāǧs Text zurückgehen könnte. Bevor man zu weitergehenden Schlüssen kommt, muß der gesamte Text jedoch zunächst ediert werden.

Im 12. Jahrhundert wurden die »Elemente« dreimal – offenbar unabhängig voneinander – aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt, und zwar von Adelard von Bath, Hermann von Kärnten und Gerhard von Cremona. Nur die Übersetzung des Adelard liegt uns in einer relativ reinen Form vor; dagegen zeigen die Fassungen, die unter dem Namen von Hermann von Kärnten und Gerhard von Cremona überliefert werden, Spuren einer späteren Überarbeitung[45].

Um 1120 oder etwas später übersetzte Adelard von Bath die »Elemente« aus dem Arabischen. Dies ist die Fassung, die seit der grundlegenden Arbeit von Marshall Clagett aus dem Jahre 1953 als »Version I« bezeichnet wird[46]. Sie ist nicht ganz vollständig erhalten; Buch IX–X.35 fehlt. Neuere Untersuchungen haben gezeigt, daß von den drei Versionen, die Clagett mit dem Namen »Adelard« verbindet, nur diese mit großer Wahrscheinlichkeit wirklich von Adelard stammt; neben der handschriftlichen Überlieferung sprechen bestimmte für Adelard typische Arabizismen (wie *el* für den Artikel) für diese Annahme. Auffällig ist die Inkonsequenz bei der Übersetzung bestimmter Termini; offenbar suchte der Übersetzer noch nach dem passenden lateinischen Äquivalent. Es gibt keine Gräzismen im Text. Die arabische Vorlage konnte bisher noch nicht bestimmt werden; bemerkenswert ist jedoch, daß es große Übereinstimmungen mit dem Fragment der syrischen Übersetzung der »Elemente« gibt, das einen Teil von Buch I enthält.

Hermanns Übersetzung, die vermutlich kurz vor 1140 angefertigt wurde, war offenbar nicht stark verbreitet; wir besitzen von ihr nur eine Handschrift (Paris, BN lat. 16646), die am Ende von Buch 12 abbricht[47]. Der dort überlieferte Text ist jedoch nicht der ursprüngliche, da in einer anderen Handschrift (Vat. Reg. lat. 1268) sich eine Euklid-Version befindet, die zum Teil auf Hermanns Übersetzung beruht, aber einen genuineren Text benutzte. Vermutlich lag Hermann eine Handschrift der Ḥaǧǧāǧ-Tradition vor, jedoch ist bisher kein arabischer Codex gefunden worden, den Hermann benutzt haben könnte.

---

[35] Siehe Sezgin (wie Anm. 5), S. 136–143.

[36] Ed. J. L. Heiberg, Apollonii Pergaei quae Graece exstant. II (Leipzig 1893), S. LXXV–LXXVIII u. Clagett (wie Anm. 19), IV, S. 4, Anm. 5.

[37] Siehe Sezgin (wie Anm. 5), S. 398. Edition des lateinischen Textes durch M. Clagett, A Medieval Latin Translation of a Short Arabic Tract on the Hyperbola, in: Osiris 11 (1954), S. 359–385, und in: Clagett (wie Anm. 19), IV, S. 33–61.

[38] Clagett (wie Anm. 19), IV.

[39] M. Clagett, The Medieval Latin Translations from the Arabic of the Elements of Euclid, with Special Emphasis on the Versions of Adelard of Bath, in: Isis 44 (1953), S. 16–42.

[40] H. L. L. Busard, The Translation of the Elements of Euclid from the Arabic into Latin by Hermann of Carinthia (?), Books I–VI (Leiden 1968). Books VII, VIII and IX, in: Janus 59 (1972), S. 125–187. Books VII–XII (Amsterdam 1977). – Ders., The First Latin Translation of Euclid's Elements Commonly Ascribed to Adelard of Bath (Toronto 1983). – Ders., The Latin translation of the Arabic version of Euclid's Elements commonly ascribed to Gerard of Cremona (Leiden 1983). – Ders., The Mediaeval Latin Translation of Euclid's Elements Made Directly from the Greek (Stuttgart 1987).

[41] Siehe hierzu P. Kunitzsch, Die Überlieferung des Almagest, griechisch-arabisch-lateinisch, in: Lingua restituta orientalis. FS J. Assfalg, hg. R. Schulz, M. Görg (Wiesbaden 1990), S. 203–210.

[42] Ed. R. O. Besthorn u. a., Euclidis Elementa ex interpretatione al-Hadschdschadschii cum commentariis al-Narizii (Kopenhagen 1893–1932).

[43] Siehe die Beiträge von S. Brentjes, A. Djebbar in dem Kongreßband: Mathematik im Mittelalter, Wolfenbüttel 1990 (im Druck).

[44] Siehe G. de Young, The Arithmetic Books of Euclid's Elements in the Arabic Tradition (Diss. Harvard University 1981). Zusammenfassung der Ergebnisse: Ders., The Arabic Textual Traditions of Euclid's Elements, in: Historia Mathematica 11 (1984), S. 147–160.

[45] Den neuesten Wissensstand über die lateinischen Euklidübersetzungen und -bearbeitungen gibt H. L. L. Busard, Lateinische Euklidübersetzungen und -bearbeitungen aus dem 12. und 13. Jahrhundert, erscheint im Kongreßband Mathematik im Mittelalter (wie Anm. 43).

[46] Ed. Busard (wie Anm. 40).

[47] Ed. Busard (wie Anm. 40).

Jetzt ein paar Bemerkungen zur Übersetzung des Gerhard von Cremona[48]. Dieser ist dafür bekannt, daß er seine Vorlage außerordentlich wortgetreu übersetzte, so daß die lateinischen Fassungen, die er erstellte, in der Regel die arabische Vorlage gut erkennen lassen. Dies trifft auch für seine »Almagest«-Übersetzung zu. Anders ist es bei seiner Euklid-Fassung; sie ist nicht so »arabisiert« wie sonst, obwohl der arabische Ursprung und die Hand Gerhards deutlich sind. Offenbar wurde die ursprüngliche Übersetzung später überarbeitet und dabei im Stil geglättet. Hierfür spricht auch die Tatsache, daß die Handschriften, die diesen Text überliefern, relativ jung sind; sie stammen – vielleicht mit einer Ausnahme – erst aus dem 14. Jahrhundert. Vermutlich benutzte Gerhard eine Handschrift der Isḥāq-Ṯābit-Fassung, allerdings mit Entlehnungen aus Ḥaǧǧāǧs Übersetzung. Es gibt einige alternative Beweise, die nach Gerhards Worten »aus einem anderen Buch« stammen; dies war möglicherweise eine Ḥaǧǧāǧ-Handschrift.

Es gab im 12. Jahrhundert also drei voneinander unabhängige Übersetzungen der »Elemente« aus dem Arabischen ins Lateinische. Eine größere Wirkung als diese entfalteten jedoch zwei Bearbeitungen des Euklidtextes, die im 12. beziehungsweise 13. Jahrhundert entstanden: die Version II, die seit Clagetts Arbeit (1953) als »Adelard II« bezeichnet wurde, und der Text, den Campanus kurz vor 1260 erstellte. Diese Schriften sind gemeint, wenn man vor 1500 im Westen Euklid zitiert.

Die Version II ist sicher die interessanteste Fassung der »Elemente« im westlichen Mittelalter und gleichzeitig diejenige, die die meisten Geheimnisse birgt. Sie ist keine Übersetzung, sondern eine Bearbeitung, bei der die Beweise vor allem in den ersten vier Büchern stark verkürzt sind und oft nur auf die Sätze verweisen, die man zum Beweis der jeweiligen Proposition benötigt. Didaktisch geschickt benutzt der Autor bisweilen anschauliche Hilfsmittel, um den Sachverhalt zu erläutern. In Verbindung mit der Edition dieses Textes, die ich gemeinsam mit Busard vorbereite[49], glauben wir, das Dunkel, das die Entstehung dieses Textes bisher umgab, etwas gelichtet zu haben. Zumindest die Enuntiationen der Version II wurden um 1140 höchstwahrscheinlich von Robert von Chester zusammengestellt, der sich damals als Begleiter von Hermann von Kärnten in Spanien aufhielt. Robert benutzte dabei die gerade fertiggewordene Übersetzung Hermanns, daneben aber auch die Übersetzung des Adelard (also Version I) und die Exzerpte der Übersetzung aus dem Griechischen, die Boethius um 500 angefertigt hatte. Der neue Text gelangte schnell nach Chartres; dort nahm ihn Thierry, bei dem Hermann studiert hatte, in sein »Eptateuchon« auf, die Enzyklopädie der sieben *artes liberales*, die Thierry vermutlich vor 1141 verfaßte. Die Beweise in Version II wurden erst später den Enuntiationen hinzugefügt. Auch hier spricht manches dafür, daß Robert von Chester ihr Autor war. Für die Herstellung des Textes zog der Kompilator auch arabische Quellen heran.

Die Version II der »Elemente« war stark verbreitet. Dies zeigen die 61 erhaltenen Handschriften, aber auch die Fassungen, die auf dieser Version beruhen. Schon im 13. Jahrhundert wurden von verschiedenen Bearbeitern Zusätze hinzugefügt und – vor allem in den Büchern 7–9 – Beweise oder ganze Sätze durch äquivalente Texte ersetzt. Bisweilen nennen die Handschriften Namen, die wohl die Redaktoren bezeichnen, zum Beispiel Ocreatus, Eggebericus oder andere Personen aus dem englischen Bereich. Wichtiger noch waren vollständige Texte, die die Enuntiationen der Version II übernahmen, die Beweise jedoch änderten. Hierzu gehört die sogenannte Version III, die von Roger Bacon zitiert wird und von der neun Handschriften bekannt sind. Sie entstand nicht vor dem Ende des 12. Jahrhunderts; Wilbur Knorr nimmt an, daß John of London ihr Autor war. Eine zweite anonyme Bearbeitung, bei der die Enuntiationen denjenigen in Version II sehr ähneln, wird in fünf Handschriften überliefert; sie dürfte aus der Mitte des 13. Jahrhunderts stammen. Dieser Text, der bisher praktisch unbekannt war, ist von Busard untersucht worden, der eine Edition auch dieser Fassung abgeschlossen hat. Auf ihr beruht die Euklidbearbeitung, die Albertus Magnus zugeschrieben wird[50].

Die dritte und sicherlich einflußreichste Bearbeitung der »Elemente«, die auf der Version II beruht, war die Fassung, die Campanus von Novara kurz vor 1260 verfaßte. Mit etwa 130 erhaltenen Handschriften ist dies der verbreitetste lateinische Euklidtext des Mittelalters[51]. Auch Campanus' Bearbeitung zeigt das didaktische Bemühen ihres Autors; er fügte zeitgenössisches mathematisches Material, vor allem aus Jordanus Nemorarius' »De arithmetica«, und auch eigene Bemerkungen hinzu, um mit schwierigen Teilen des Textes fertig zu werden, der durch die doppelte Übersetzung an manchen Stellen verderbt war. Der Campanus-Text diente im Spätmittelalter an den Universitäten als Lehrbuch für das Studium des Quadriviums, doch beschränkte man sich im allgemeinen auf die ersten sechs oder sogar nur auf das erste Buch. Die Bearbeitung des Campanus wurde 1482 als einer der ersten mathematischen Texte in Venedig gedruckt und später wiederholt aufgelegt.

Neben diesen Bearbeitungen gibt es noch mindestens drei weitere Fassungen aus dem 13. Jahrhundert, die in jeweils nur einer Handschrift überliefert werden, einen Kommentar, der Roger Bacon zugeschrieben werden kann, die »Questiones super geometriam Euclidis« von Nicole Oresme aus dem 14. Jahrhundert und zahlreiche Bearbeitungen und Kommentare aus dem 15. Jahrhundert, die bisher noch nicht ausgewertet wurden[52].

Bei den zuletzt genannten Texten handelt es sich nicht mehr um Übersetzungen aus dem Arabischen, sondern um Bearbeitungen, die letztlich auf diesen beruhen. Doch zurück zu den Übersetzungen. Neben dem Hauptwerk wurden im 12. Jahrhundert auch einige Kommentare zu den »Elementen« aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt. Der wichtigste war der Kommentar von an-Nayrīzī zu den Büchern I–X, den Gerhard von Cremona übersetzte[53]. Zu Buch X gibt es zwei weitere Kommentare, die über das Arabische in den Westen gelangten:

---

[48] Ed. Busard (wie Anm. 40).

[49] Inzwischen erschienen: H. L. L. Busard, M. Folkerts, Robert of Chester's (?) Redaction of Euclid's Elements, the so-called Adelard II Version, I–II (Basel, Boston, Berlin 1992).

[50] Zur Überlieferung dieser Texte siehe M. Folkerts, Euclid in Medieval Europe (Winnipeg 1989) (Questio II de rerum natura), S. 36–38, 44, 48.

[51] Die Handschriften sind aufgelistet bei Folkerts (wie Anm. 50), S. 38–43.

[52] Siehe die Zusammenstellung der Handschriften bei Folkerts (wie Anm. 50), S. 37, 44f., 49–52.

[53] Es sind drei vollständige Handschriften bekannt. Ausgaben von M. Curtze, Anaritii in decem libros priores Elementorum Euclidis commentarii, in: Euclidis Opera Omnia, ed. I. L. Heiberg, H. Menge, Supplementum (Leipzig 1899), S. 1–252, und von P. M. J. E. Tummers, Albertus (Magnus)' commentaar of Euclides Elementen der geometrie, deel II (Nijmegen 1984), S. 121–190 (nur Buch I). Siehe Sezgin (wie Anm. 5), S. 284.

denjenigen von Muḥammad ibn ᶜAbdalbāqī[54] und den griechischen Kommentar von Pappos, von dem aber nur der Anfang in der lateinischen Fassung vorliegt[55].

Noch eine weitere mathematische Schrift Euklids, die »Data«, wurden durch eine Übersetzung aus dem Arabischen im Westen bekannt. Die »Data« sind in gewisser Weise eine Ergänzung zu den »Elementen«; sie behandeln Fragen der Proportionenlehre, der Geometrie und der Algebra, die – ähnlich wie in Buch II der »Elemente« – in geometrischer Einkleidung gebracht wird. Die arabisch-lateinische Übersetzung der »Data«, die Gerhard von Cremona – gemäß seinem Werksverzeichnis – angefertigt haben soll, scheint nicht erhalten zu sein. Vorhanden ist aber die Übersetzung der »Data«, die vor 1160 in Sizilien direkt aus dem Griechischen angefertigt wurde[56].

Durch die Übersetzungen aus dem Arabischen ins Lateinische wurde der Westen mit den wesentlichen Schriften der griechischen Mathematiker wieder bekannt, auch wenn die Werke einiger Autoren nicht übersetzt wurden; ich denke hier vor allem an Pappos, Diophant und Heron. Zusätzlich kam jetzt auch mathematisches Wissen aus Indien und aus dem arabischen Bereich in den Westen, insbesondere Abhandlungen über das Rechnen mit den neuen indisch-arabischen Zahlzeichen und Darstellungen der Algebra. Daß diese neuen Kenntnisse zu einem unerhörten Aufschwung der Mathematik und der Naturwissenschaften im Abendland führten, ist bekannt. In den folgenden Jahrhunderten war man damit beschäftigt, das neue Wissen zu ordnen und weiterzuentwickeln. Ich kann hier natürlich nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern will abschließend nur einige mir besonders wichtig scheinende Entwicklungslinien andeuten: Die Übersetzung der Arithmetik des al-Ḫwārizmī und die damit zusammenhängenden Texte führten dazu, daß das Rechnen der Abazisten, also auf dem mittelalterlichen Rechenbrett, allmählich durch das schriftliche Rechnen nach Art der Inder abgelöst wurde; sowohl die sehr verbreiteten Algorismen des 13. Jahrhunderts (Johannes de Sacrobosco, Alexander de Villa Dei) als auch die volkssprachlichen Darstellungen der *maestri d'abbaco* in Italien und der Rechenmeister in Süddeutschland stehen in dieser Tradition. Algebraische Kenntnisse aus dem arabischen Bereich wirkten im Westen sowohl direkt durch Übersetzungen als auch indirekt, insbesondere durch Leonardo von Pisas »Liber abbaci«, eine Quintessenz des mathematischen Wissens, das sich Leonardo durch Reisen in den Orient erworben hatte. Die geometrischen Methoden der Griechen, vor allem das Exhaustionsverfahren, übten starken Einfluß auf die Mathematiker in der Hochscholastik und im Spätmittelalter aus; das umfangreiche Material, das Marshall Clagett in den fünf Bänden seines »Archimedes in the Middle Ages« präsentiert hat, legt ein beredtes Zeugnis davon ab. Besonders wichtig wurden die Übersetzungen der »Elemente« des Euklid. Sie regten nicht nur zu Bearbeitungen an, sondern wirkten auch auf verschiedene Zweige der Mathematik und auf außermathematische Disziplinen ein. Ich nenne hier nur die Proportionenlehre, die einerseits für die mathematische Astronomie wichtig wurde, aber auch zur quantitativen Behandlung physikalischer Probleme führte, etwa um den Zusammenhang zwischen bewegender Kraft, Widerstand und Geschwindigkeit im Sinne des Aristoteles zu ermitteln; ferner Fragen der Stetigkeit, die zu Überlegungen über das Kontinuum führten, die mengentheoretische Paradoxa vorwegnahmen; und schließlich die Lehre von den Formlatituden, die in dem sogenannten Merton-Theorem gipfelt, also in einer Aussage über den Zusammenhang zwischen Weg und Zeit bei einer gleichförmig beschleunigten Bewegung. Die Übersetzungen mathematischer Werke aus dem Arabischen ins Lateinische waren nicht nur dafür verantwortlich, daß sich die Mathematik im Westen im Hoch- und Spätmittelalter zu einer beachtlichen Höhe entwickelte, sondern man kann auch die Meinung vertreten, daß die moderne Mathematik, die im 17. Jahrhundert entstand, nicht nur auf der Mathematik der Renaissance beruhte, sondern letztlich auf den mathematischen Leistungen, die im 12. und 13. Jahrhundert durch die Übersetzungen aus dem Arabischen im Westen bekannt wurden.

---

[54] Überliefert in 4 Handschriften, u. a. in Paris, BN lat. 9335; siehe FOLKERTS (wie Anm. 50), S. 46–47. Ed. CURTZE (wie Anm. 53), S. 252–384. Die Autorenschaft ist noch nicht geklärt; SEZGIN (wie Anm. 5), S. 388 f., hält Abū Yūsuf Yaᶜqūb b. Muḥammad ar-Rāzī als Autor für möglich.

[55] Ed. G. JUNGE, Das Fragment der lateinischen Übersetzung des Pappus-Kommentars zum 10. Buche Euklids. (Nr. 7377A, Fol. 68–70 der Bibliothèque Nationale zu Paris), in: Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, Abt. B, 3, Studien (1936), S. 1–17. Siehe SEZGIN (wie Anm. 5), S. 175.

[56] Ed. S. ITO, The Medieval Latin Translation of the Data of Euclid (Tokio u. a. 1980).

Gerhard von Cremona und seine Übersetzung des »Almagest«

VON PAUL KUNITZSCH

Wenn wir von der Renaissance der Wissenschaften im mittelalterlichen Europa sprechen, die angeregt und beherrscht war von dem Zustrom griechisch-antiken Wissens in arabischen Übersetzungen und ebenso von Originalwerken arabisch-islamischer Autoren, so ist der bekannteste Name, der mit diesem Übernahmeprozeß verbunden ist, derjenige des Gerhard von Cremona.

Im westlichen, lateinischen Europa – das wir im folgenden behandeln wollen, wobei wir uns bewußt bleiben müssen, daß es im östlichen, byzantinischen Raum ähnliche Entwicklungen gab – setzte die Berührung mit arabischer Wissenschaft früh ein: Im späten 10. Jahrhundert befaßt man sich in Nordostspanien mit arabischer Astronomie und Astrologie und lernt das Astrolab kennen[1]. Im 11. Jahrhundert entwickelt sich in Italien die »Schule von Salerno«, angeregt durch die Anwesenheit und Tätigkeit des Constantinus Africanus. Die Hauptperiode der Übernahme des wissenschaftlichen Gutes entfaltet sich dann aber im 12. Jahrhundert in Spanien, in jenen Gebieten, die die Reconquista dem christlichen Abendland zurückgewonnen hatte.

Der Vorgang der Übernahme erfolgte also, wie wir uns vergegenwärtigen müssen, auf der westlichen, europäischen Seite. Die Träger dieses Vorgangs waren jene Männer, die wir »die Übersetzer« nennen. Die Weiterwirkung ihrer Werke innerhalb des europäischen Geistes- und Wissenschaftslebens ist den Historikern und Mediävisten unmittelbar zugänglich, ihre Erforschung kann auf den bekannten, allgemein zugänglichen Wegen abendländischer geistesgeschichtlicher Forschung erfolgen. Die Erhellung der Zusammenhänge um die Übersetzungsvorgänge selbst und die Bearbeitung der betreffenden Texte bedingen dagegen besondere Fragestellungen und spezifische, eigens angepaßte Methoden.

Es gilt zu fragen, welche Bedingungen die Übersetzer für ihre Arbeit vorfanden; wie die Beziehungen und Verbindungen zwischen dem christlichen und dem muslimischen Teil Spaniens waren; welche Möglichkeiten die Übersetzer hatten, für die Übersetzung geeignete Texte auszuwählen und dazu dann auch das Material, das heißt die entsprechenden arabischen Handschriften, zu beschaffen; wie die arabischen Sprachkenntnisse der Übersetzer waren und wie sie diese überhaupt erwerben konnten; welche Hilfsmittel ihnen zur Verfügung standen; wie es um ihre Sachkenntnis in den vielen wissenschaftlichen Fachgebieten bestellt war, aus denen sie übersetzten; sowie wohl auch, wie weit ihre lateinische Bildung reichte, das heißt, ob und inwiefern sie aus dem überkommenen lateinischen Sprachschatz – auch hinsichtlich der Fachterminologie – schöpfen konnten. Darüber hinaus muß natürlich auch der arabische Hintergrund zuverlässig geklärt werden. Viele griechische Texte, die den Europäern in arabischer Fassung zukamen, waren mehrfach ins Arabische übertragen worden, und es existierten zahlreiche »Bearbeitungen«. Es muß also in jedem Einzelfall herausgearbeitet werden, welcher von den verschiedenen arabischen Versionen eines Textes ein lateinischer Übersetzer folgte. Und ganz generell muß sodann jede lateinische Version bei der wissenschaftlichen Behandlung im ständigen Vergleich mit der arabischen Vorlage untersucht und bearbeitet werden, um unter den ja auch im Lateinischen vorhandenen Varianten und gegebenenfalls mehrfachen Übersetzungen und Bearbeitungen das Zusammengehörige und einander Entsprechende herauszufinden.

---

[1] Vgl. hierzu jüngst den ausgezeichneten Überblick bei A. Borst, Astrolab und Klosterreform an der Jahrtausendwende (SB Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., 1989, 1, Heidelberg 1989).

All diese Fragen spielen auch eine Rolle bei der Person Gerhards von Cremona und hinsichtlich seiner Übersetzung des »Almagest«, mit der ich mich seit 25 Jahren beschäftigt habe und wozu ich hier einiges ausführen möchte.

Von Gerhard[2] gibt es eine Vita, die meist zusammen mit einer 71 Titel umfassenden Liste von ihm übersetzter Werke in den Handschriften überliefert wird[3]. Sie gibt an, daß Gerhard 1187 im Alter von 73 Jahren in Toledo gestorben ist. Er müßte danach um 1114 in Cremona geboren sein. In der Vita heißt es auch, daß Gerhard – *amore almagesti*, »von Liebe zum Almagest« getrieben – nach Toledo gegangen sei, um dieses berühmte Werk dort im (arabischen!) Originaltext aufzufinden und es dem Westen auf Lateinisch zugänglich zu machen[4]. Diese Angabe erscheint historisch plausibel. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts war in Spanien bereits eine Reihe lateinischer Übersetzungen arabischer astronomischer und astrologischer Schriften entstanden, in denen Ptolemäus' großes Handbuch der Astronomie mit seinem arabisierten Titel »Almagest« zitiert wird[5]. Solche Texte und die Fama des »Almagest« konnten durchaus auch bald nach Norditalien gedrungen sein und Gerhard dort erreicht haben. Der Ablauf der Arbeit am »Almagest«, wie er sich aus den Quellen ablesen läßt, deutet darauf hin, daß der »Almagest« dann auch tatsächlich das Hauptanliegen Gerhards blieb und ihn viele Jahre hindurch in Toledo beschäftigte.

In dieselbe Richtung weist der Augenzeugenbericht des Daniel von Morley in seiner »Philosophia«[6], der auf seiner Studienreise auf den Kontinent auch nach Toledo gekommen war und beschreibt, wie er bei Gerhard von Cremona eine Vorlesung hörte, wobei er bei Nennung des Namens, *Girardus Tholetanus*, ausdrücklich hinzufügt: *qui Galippo mixtarabe interpretante almagesti latinavit*[7]. Hieraus erfahren wir nebenbei, daß Gerhard in Toledo auch als Lehrer wirkte und Vorlesungen hielt. Im beschriebenen Falle las er über das astrologische »Introductorium maius« von Abū Maᶜšar, einen Text, den nicht er, sondern lange vorher Johannes Hispalensis (1133) sowie ein zweites Mal Hermann von Kärnten (vor 1143) übersetzt hatten[8]. Jener Galippus, der Gerhard beim Übersetzen half, hielt ebenfalls Vorlesungen, und Daniel war auch bei ihm Hörer[9].

Es sei hier eingeschaltet, daß es vom »Almagest« auch zwei mittelalterliche lateinische Übersetzungen gibt, die direkt aus dem Griechischen vorgenommen wurden. Die eine entstand um 1150 in Sizilien und stammt vielleicht von Hermann von Kärnten[10]; die andere existiert nur in einer einzigen Handschrift und ist unvollständig[11]. Beide erlangten keine Verbreitung und blieben in Europa ohne jede Nachwirkung. Vermutlich hat auch Gerhard weder in Italien noch später in Spanien davon Kenntnis erhalten.

Wir müssen nun zunächst nach der arabischen Vorgeschichte des Almagesttextes fragen, bevor wir uns Gerhards Übersetzung zuwenden können. Im Arabischen entstanden etwa vom Ende des 8. bis zum Ende des 9. Jahrhunderts in Bagdad vier verschiedene Übersetzungen des »Almagest«[12]:

1) die sogenannte »alte« oder »ma'mūnische«[13] Version, die im ganzen verloren ist und aus der wir nur Zitate bei späteren Autoren kennen[14];
2) die Version von al-Ḥaǧǧāǧ ibn Yūsuf ibn Maṭar (datiert 212 H = 827/28), von der eine vollständige Handschrift erhalten ist;
3) die Version von Isḥāq ibn Ḥunayn (zu datieren um 879–890), aus der nur wenige Zitate bekannt sind[15]; und
4) die Bearbeitung der letzteren durch Ṯābit ibn Qurra (gest. 901); hiervon hat sich eine Reihe von Handschriften erhalten. Das heißt also, die noch heute existierenden Handschriften bieten die Version von al-Ḥaǧǧāǧ und die Version von Isḥāq in der Überarbeitung von Ṯābit.

---

[2] Zu Gerhard s. R. Lemay, Art. Gerard of Cremona, in: Dictionary of Scientific Biography, XV (New York 1978), S. 173–192.

[3] Mehrfach ediert, hier angezogen: K. Sudhoff, Die kurze »Vita« und das Verzeichnis der Arbeiten Gerhards von Cremona, in: Archiv für die Geschichte der Medizin 8 (1914), S. 73–82.

[4] Sudhoff (wie Anm. 3), S. 76.

[5] S. P. Kunitzsch, Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolemäus in arabisch-lateinischer Überlieferung (Wiesbaden 1974), S. 115, Anm. 2. Zur Geschichte des Werktitels »Almagest« vgl. ebd., S. 115–125. Zu den astronomischen und astrologischen Übersetzungen allgemein s. F. J. Carmody, Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation. A Critical Bibliography (Berkeley, Los Angeles 1956).

[6] Neue Edition von G. Maurach, Daniel von Morley, »Philosophia«, in: Mittellateinisches Jahrbuch 14 (1979), S. 204–255.

[7] Maurach (wie Anm. 6), S. 244 f. (§ 192).

[8] Vgl. Carmody (wie Anm. 5), S. 88–90; zu dem entsprechenden arabischen Text s. F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, VII (Leiden 1979), S. 141 f.

[9] Maurach (wie Anm. 6), S. 215 (§ 18).

[10] Vgl. R. Lemay, Hermann de Carinthie. Auteur de la traduction »sicilienne« de l'Almageste à partir du grec (ca. 1150 A.D.), in: La diffusione delle scienze islamiche nel medio evo europeo (Roma, 2–4 ottobre 1984), Convegno Internazionale (Accademia Nazionale dei Lincei, Rom 1987), S. 428–484.

[11] Ms. Dresden, Db. 87 (um 1300); nur Buch I–IV, alle Tabellen fehlen; vgl. Kunitzsch (wie Anm. 5), S. 9.

[12] Zu den arabischen Übersetzungen des Almagest und zu den Handschriften s. Kunitzsch (wie Anm. 5), S. 15 ff.; Claudius Ptolemäus, Der Sternkatalog des Almagest. Die arabisch-mittelalterliche Tradition, I. Die arabischen Übersetzungen, hg., ins Deutsche übertr. u. bearb. v. P. Kunitzsch (Wiesbaden 1986), S. 2 f. und 3 ff.

[13] Nach dem Namen des Bagdader Kalifen al-Ma'mūn (reg. 813–833), der ein großer Förderer der arabischen Übersetzungstätigkeit aus dem Griechischen war. Diese Übersetzung dürfte aber bereits aus den Jahren vor seinem Regierungsantritt stammen, als er noch Prinz war.

[14] Besonders ist dabei zu denken an die Zitate von Koordinatenwerten aus dem Sternkatalog bei Ibn aṣ-Ṣalāḥ (gest. 1154): Zur Kritik der Koordinatenüberlieferung im Sternkatalog des Almagest. Arab. Text nebst deutscher Übers. hg. P. Kunitzsch (Abh. Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl., 3. Folge, Nr. 94, Göttingen 1975). Die Koordinatenwerte im Sternkatalog von al-Battānī (Epoche: 880) beruhen ebenfalls auf der »alten« Version; vgl. »Anhang II« in der eben genannten Edition, S. 97–105.

[15] Ebenfalls bei Ibn aṣ-Ṣalāḥ (wie Anm. 14), der sogar angibt, Isḥāqs Autograph benutzt zu haben.

Aus einer Angabe des spanisch-arabischen Astronomen Ǧābir ibn Aflaḥ (1. Hälfte 12. Jahrhundert)[16] wissen wir, daß zu seiner Zeit im muslimischen Spanien ebenfalls diese beiden Versionen vorhanden waren. Das mochte hinsichtlich des »Almagest« dann auch die Ausgangslage für Gerhard gewesen sein, und in der Tat hat er diese beiden Versionen verwendet, wie die Analyse erweist.

Versuchen wir uns nun einmal zu vergegenwärtigen, wie Gerhards Karriere als Übersetzer in Toledo sich entwickelt haben könnte. (Nähere biographische Angaben über das hinaus, was bereits erwähnt wurde, gibt es nicht.) Wenn wir annehmen, daß er vielleicht mit dreißig Jahren von Cremona nach Toledo ging, so wäre er dort um 1145 angekommen und hätte dann rund vierzig Jahre gewirkt bis zu seinem Tode 1187. Die Zeitspanne von vierzig Jahren läßt es als möglich erscheinen, daß er wirklich die vielen Werke aus verschiedenen Wissensgebieten übersetzt hat, die ihm zugeschrieben werden. Die alte Werkliste nennt 71 Titel, Zählungen aus neuer Zeit kommen auf über 80 Titel[17].

Da er mit der Absicht nach Toledo gekommen war, wissenschaftliche Werke aus dem Arabischen ins Lateinische zu übersetzen, und da er in Cremona keine Gelegenheit gehabt haben dürfte, Arabisch zu lernen, wird er als erstes wohl bemüht gewesen sein, jetzt diese Sprache zu erlernen.

Das Toledo, in das er um 1145 kam, war seit 1085 – also seit rund 60 Jahren – zurückerobert und nicht mehr arabisches Sprachgebiet. Als Sprache der den Christen verhaßten Sarazenen dürfte das Arabische nach 60 Jahren in Toledo nicht mehr sehr verbreitet gewesen sein, und es dürfte schon der Suche nach Sprachkundigen bedurft haben, die ihm Arabischkenntnisse vermitteln konnten. Hier muß man nun die allgemeine sprachliche Situation in der arabischsprachigen Welt ins Auge fassen, mit der es im Mittelalter nicht anders war als in heutiger Zeit: es herrscht in den Ländern arabischer Zunge die sogenannte »Diglossie«, das heißt, es bestehen nebeneinander eine gesprochene Umgangssprache, der sogenannte »Dialekt«, und die Schriftsprache, die – wie der Name sagt – für alles Schriftliche verwendet wird. Jeder Muttersprachler beherrscht von der Situation her die mündliche Umgangssprache, den »Dialekt«, die Schriftsprache dagegen beherrschen sehr viel weniger Menschen – der Prozentsatz an Analphabeten ist noch heute in manchen arabischen Ländern sehr hoch und dürfte im Mittelalter noch größer gewesen sein. Man wird also annehmen müssen, daß Gerhards Kontakt zu einem arabisch Sprechenden wenigstens zunächst nur über die mündliche Umgangssprache verlief und ihm nur diese vermittelt werden konnte. Es dürfte nicht leicht gewesen sein, darüber hinaus auch brauchbare Kenntnisse der Schriftsprache zu erwerben. Freilich bestand auf christlich-spanischer Seite um 1145 schon eine längere Tradition des Übersetzens, und so ist es wahrscheinlich, daß Gerhard alsbald den Anschluß an vorhandene Einrichtungen oder auf diesem Gebiet tätige Leute suchte und auf diese Weise einen leichteren Einstieg fand.

Sehr aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der Bericht des Daniel von Morley (siehe oben), der für Gerhards Arbeit am »Almagest« die Mitarbeit eines mozarabischen Dolmetschers namens Galippus (= Ġālib) anführt. Auch bei anderen Übersetzern werden gelegentlich solche Helfer namentlich erwähnt, aber es ist bis heute umstritten, ob solche Helfer die Regel darstellten oder eher eine Ausnahme. Dieser Frage kann hier aufs ganze gesehen nicht weiter nachgegangen werden, für die Almagestübersetzung jedenfalls ist ein sprachkundiger Helfer namhaft gemacht. Allerdings bleiben auch da Fragen offen: wie noch zu zeigen sein wird, erstreckte sich Gerhards Arbeit am »Almagest« vermutlich über drei Jahrzehnte. Die Zeit von Daniels Aufenthalt in Toledo steht nicht genau fest, vermutlich war er in den siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts dort. Aus seinem Bericht ist nicht zu entnehmen, ob die Almagestarbeit damals noch im Gange oder bereits vollendet war. Auf jeden Fall ist es wenig wahrscheinlich, daß derselbe Mann Galippus während der gesamten Dauer der Arbeit am »Almagest« bei Gerhard weilte. Auch die interne Evidenz läßt keinen Schluß zu, ob Galippus für die noch sehr mangelhafte Frühfassung oder für die ausgereifte Endfassung der Übersetzung mitverantwortlich ist, für beides ließen sich Argumente beibringen.

Charakteristisch ist, daß Gerhard diejenigen arabischen Wörter und Namen, die er in seiner Übersetzung in lateinischer Transkription beibehielt, nicht in hocharabischer Lautung wiedergibt, sondern nach der Aussprache des spanisch-arabischen Dialekts[18].

Wenden wir uns nun der Almagestübersetzung selbst zu und sehen wir, welche Schlüsse sich aus dem erhaltenen Bestand ableiten lassen.

Von Gerhards Almagestübersetzung sind bisher 42 Handschriften ermittelt[19]. Im Vergleich mit den arabischen Texten ergibt sich, daß Gerhard die Übersetzung nach der Version von al-Ḥaǧǧāǧ begann und ihr bis zum Ende von Buch IX folgte. Die restlichen Bücher X–XIII sind sodann nach der Isḥāq/Ṯābit-Version übertragen. Der Sternkatalog in Buch VII–VIII – also innerhalb des Ḥaǧǧāǧ-Teils – beruht auf einer Sonderform der Isḥāq/Ṯābit-Version[20].

Wir schließen daraus, daß Gerhard als erstes eine arabische Handschrift der Ḥaǧǧāǧ-Version in die Hände bekam, mit der er bis zum Ende von Buch IX arbeitete. Im Verlaufe der Arbeit mögen ihm weitere Handschriften zugänglich geworden sein, darunter auch eine (oder einige) mit der Isḥāq/Ṯābit-Version. Warum er ab Buch X diese verwendete, bleibt ungewiß. Vielleicht war seine Ḥaǧǧāǧ-Handschrift unvollständig und brach nach Buch IX ab, vielleicht bildete er sich aber auch die Meinung, die Isḥāq/Ṯābit-Version sei »besser« als diejenige von al-Ḥaǧǧāǧ, und so schwenkte er auf sie über. Ebenso unklar ist, warum er den Sternkatalog – innerhalb der Ḥaǧǧāǧ-Abteilung – nach Isḥāq/Ṯābit übersetzte. Vielleicht war hier ebenfalls seine Ḥaǧǧāǧ-Handschrift lückenhaft oder sonstwie korrupt, so daß er ersatzweise die ihm als besser erscheinende Isḥāq/Ṯābit-Version heranzog.

Fügen wir ergänzend hinzu, daß innerhalb der arabischen Überlieferung die Ḥaǧǧāǧ-Version nur sehr schwach vertreten ist; die später entstandene Isḥāq/Ṯābit-Version hat sie offenbar verdrängt und ist bis heute in wesentlich mehr Handschriften erhalten als jene. So mögen auch Gerhard nach und nach mehr Exemplare von Isḥāq/Ṯābit zugänglich geworden sein gegenüber vielleicht nur jener einen Ḥaǧǧāǧ-Handschrift, mit der er die Übersetzung begann[21].

---

[16] S. Kunitzsch (wie Anm. 5), S. 36, Anm. 87.

[17] Zuletzt Lemay (wie Anm. 2). Speziell zu den astronomischen Übersetzungen s. auch P. Kunitzsch, Gerard's translations of astronomical texts (Beitrag auf dem Convegno di Studi: Gerardo da Cremona e la cultura scientifica medievale, Cremona 22–23 ottobre 1988; Veröffentlichung erfolgt in dem entsprechenden Kongreßband).

[18] Einzelheiten hierzu bei Kunitzsch (wie Anm. 5), S. 108–110; Ders., Gerhard von Cremona als Übersetzer des Almagest, in: M. Forstner (Hg.), Festgabe für Hans-Rudolf Singer (Frankfurt/M. u. a. 1991), I, S. 347–358.

[19] S. die Edition: Claudius Ptolemäus (wie Anm. 12), II. Die lateinische Übersetzung Gerhards von Cremona, hg. u. bearb. v. P. Kunitzsch (Wiesbaden 1990), S. 10ff.

[20] S. Kunitzsch (wie Anm. 5), S. 69, 100f.; Ders., (wie Anm. 19), S. 4f.

Wir können aber noch weitere Erkenntnisse ableiten. Der in den Handschriften überlieferte Text von Gerhards Almagestübersetzung ist nicht einheitlich. Vielmehr zerfällt die Überlieferung in zwei »Klassen«, die ich in meiner Edition als »𝔄-Klasse« und »𝔅-Klasse« bezeichnet habe; innerhalb jeder Klasse ist die Überlieferung konstant. Auf einen Satz gebracht, stellt die 𝔄-Klasse eine noch mangelhafte und fehlerreiche Frühfassung der Übersetzung dar, während die 𝔅-Klasse die ausgereifte Endfassung bietet[22].

Die Defekte der 𝔄-Klasse hängen einmal mit dem Übersetzungsvorgang zusammen: Es gibt fachlich-inhaltliche und sprachliche Fehler; die Wortstellung im Verhältnis zum Arabischen schwankt; man gewinnt den Eindruck von Unausgereiftheit und mangelnder Perfektion. Zweitens ist die 𝔄-Klasse behaftet mit Fehlern, die bei der Herstellung der Ur-Abschrift entstanden sein müssen und die anschließend unverändert oder gelegentlich mit individuellen kleineren Verbesserungsversuchen in alle Handschriften dieser Klasse übernommen und permanent weitergetragen wurden. Der älteste Vertreter dieser Klasse ist die Handschrift Paris, B.N. lat. 14738, die noch aus dem späten 12. Jahrhundert stammt[23]. Vom gesamten Handschriftenbestand gehört mehr als die Hälfte zu dieser Klasse. Wie es zur Entstehung dieser besonders wegen der merkwürdigen innerlateinischen Fehler auffälligen Überlieferungsklasse kam, läßt sich nur vermuten. Bei der Berühmtheit des Werkes scheint danach eine große Nachfrage bestanden zu haben. So scheint einmal zu einem verfrühten Zeitpunkt, vielleicht ohne oder gar gegen Gerhards Einwilligung, ein ziemlich inkompetenter Schreiber den Text im augenblicklichen Entwicklungsstadium sehr fehlerhaft kopiert und unter die Leute gebracht zu haben, eine Art »Raubdruck« im Mittelalter.

In der 𝔅-Klasse sind die meisten sachlichen und sprachlichen Fehler berichtigt, und es ist durchgehend im Lateinischen eine Wortstellung hergestellt, die so eng wie nur irgend möglich – zuweilen bis zur Unverständlichkeit – dem Arabischen folgt. Diese äußerst enge Anpassung des Lateinischen an das Arabische ist das besondere Charakteristikum der Übersetzungen Gerhards. Kein anderer unter den bekannten Übersetzern vom Arabischen ins Lateinische befolgt eine so extrem enge Wörtlichkeit. Außerdem enthalten die meisten Handschriften der 𝔅-Klasse noch zahlreiche Parallelübersetzungen von kleineren oder längeren Stellen aus Isḥāq/Ṯābit innerhalb der Ḥaǧǧāǧ-Abteilung, das erste Kapitel von Buch I sogar vollständig; im Isḥāq/Ṯābit-Teil gibt es auch gelegentlich eine Parallele aus al-Ḥaǧǧāǧ. Es ist deutlich zu erkennen, daß wir hier das Endprodukt einer langen Beschäftigung mit dem Gegenstand vor uns haben.

Wir können aber noch weiter gehen. Die Handschrift Florenz, Laur. 89, sup. 45, vom Anfang des 13. Jahrhunderts, überliefert einen aus einer Vorlage mitübernommenen Kolophon, worin ein Thadeus Ungarus angibt, die betreffende Abschrift 1175 in Toledo vollendet zu haben[24]. Dieses Datum wurde bisher meist irrtümlich für das Datum der Vollendung von Gerhards Almagestübersetzung gehalten; das ist falsch, es handelt sich um die Datierung einer Abschrift durch jenen Thadeus Ungarus. Nun enthält die Florentiner Handschrift – wie auch jene ältere, von Thadeus Ungarus geschriebene Vorlage – den Text in Gestalt der 𝔅-Klasse, aber noch nicht vollständig. Es sind zwar alle typischen Verbesserungen und Modifizierungen der 𝔅-Klasse darin vorhanden, aber noch nicht die Parallelübersetzungen aus der jeweils anderen arabischen Version, Isḥāq/Ṯābit im Ḥaǧǧāǧ-Teil und umgekehrt. Daraus leiten wir den Schluß ab, daß im Jahre 1175 Gerhards gesamte Arbeit am »Almagest« zwar schon bis zu diesem Punkte gediehen war, daß er danach aber daran immer noch weiterarbeitete und noch die Parallelübersetzungen hinzufügte. Wenn man bedenkt, daß der Hauptteil der Almagestarbeit – 𝔄-Klasse und das meiste der 𝔅-Klasse – vor 1175 und der Rest in die Zeit danach fällt, so kann man ganz grob sagen, daß sich Gerhards Almagestübersetzung auf »um 1150–1180« datieren läßt.

---

[21] Die Beschaffung einschlägiger Handschriften dürfte schwierig gewesen sein. Auf arabischer Seite gab es sogar ein Verbot, wissenschaftliche Bücher an Christen zu verkaufen; vgl. eine entsprechende Stelle in einem Handbuch für Marktaufseher (*muḥtasib*) von Ibn ʿAbdūn, angeführt bei R. LEMAY, Abu Maʿshar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century (Beirut 1962), S. 15, Anm. 1; DERS. (wie Anm. 2), S. 175; vgl. hierzu auch J. VERNET, in: Les Cahiers de Tunisie 18 (1970), S. 58, und J. A. GARCÍA-JUNCEDA Y ALVAREZ-QUIÑONES, in: Actas de las Jornadas de Cultura Árabe y Islamica (1978) (Madrid 1981), S. 324f.

[22] Vgl. KUNITZSCH (wie Anm. 19), S. 3–7.

[23] Ebd., S. 12.

Spätere Benutzer haben – im Bereich des Sternkatalogs – die Unzulänglichkeit des Textes der 𝔄-Klasse bemerkt, und so wurden in vielen Handschriften in den Sterntabellen über die Koordinatenwerte der 𝔄-Klasse zusätzlich die Werte der 𝔅-Klasse notiert. In einigen Handschriften wurden statt dessen auch bereits Werte nachgetragen, die in der Renaissance nun wieder aus griechischen Originalhandschriften entnommen werden konnten. Daneben gibt es regelrechte Mischhandschriften, deren Schreiber aus dem Material beider Klassen von Fall zu Fall die ihnen passender erscheinenden Formen, im textlichen Wortlaut oder bei den Zahlenwerten, auswählten. Auch die editio princeps, Venedig 1515, zeigt eine solche Mischversion.

Durch falsche Interpretation einer Randnotiz in Buch VII in Handschriften der 𝔅-Klasse hatte man zuweilen geglaubt, einen zweiten Übersetzer des »Almagest« aus dem Arabischen ins Lateinische namens Isaac gefunden zu haben[25]. In Wirklichkeit vermerkt Gerhard in seiner Version (𝔅-Klasse) dort ein Detail aus der arabischen Version von Isḥāq, *translatio ysaac*. Es bleibt also dabei, daß es vom »Almagest« nur eine Übersetzung aus dem Arabischen ins Lateinische gegeben hat, diejenige des Gerhard von Cremona.

Seine Übersetzung erlangte im westlichen Europa außerordentliche Wertschätzung. Sie war es, in der abendländische Astronomen den »Almagest« studierten, bis in der Renaissance allmählich Handschriften des griechischen Originaltextes zugänglich wurden. Freilich kann nicht verhehlt werden, daß das schwerfällige Übersetzerlatein dem sachlichen Verständnis des Inhalts große Hindernisse entgegengesetzt haben dürfte. Das konnte aber der bedeutenden Autorität dieses Werkes keinen Abbruch tun, das zugleich den Namen des Ptolemäus, des »Königs der Astronomen«, trug und den Nimbus der arabischen Wissenschaft an sich hatte, wie es im Titel »Almagest« so prägnant zum Ausdruck kommt.

Der Sternkatalog aus Gerhards Almagestübersetzung wurde anschließend herausgelöst und an zwei anderen Stellen neu verwendet. Mit Umrechnung der Längenwerte der Sterne auf den Wert des arabisch-islamischen Astronomen aṣ-Ṣūfī (Epoche: 964) wurde er zum Kernstück eines astronomisch-astrologischen Schriftenkomplexes, den ich als *»Ṣūfī Latinus corpus«* bezeichnet habe und der im 13. Jahrhundert in Sizilien kompiliert wurde. Von ihm sind bisher neun Handschriften bekannt[26]. Zweitens wurde Gerhards Version des Sternkatalogs, mit Umrechnung der Längen auf die Epoche 1252, das Datum der Thronbesteigung König Alfons X. von Kastilien, nachträglich in die Anfang des 14. Jahrhunderts in Paris kompilierten »Alfonsinischen Tafeln« eingefügt und diente als Standardsternkatalog in diesem astronomischen Werk, das das meistbenutzte Tafelwerk des Mittelalters war und von dem noch 1641 ein letzter Druck in Madrid herauskam[27]. In der Nomenklatur der Sterne leben einige von Gerhards Formen noch bis heute weiter[28].

---

[24] Ebd., S. 16 (Zitat); dazu auch S. 1, 3f.

[25] M. ALONSO, 1945; s. KUNITZSCH (wie Anm. 5), S. 84f., 100, 138; DERS. (wie Anm. 19), S. 1, 11.

Bei aller Unzulänglichkeit der lateinischen Übersetzungen, die im Mittelalter aus dem Arabischen erfolgten und die in der Renaissance und bei den Humanisten angefeindet und als »barbarisch« verschrieen wurden, muß man sie doch als großartige Kulturleistung anerkennen, zum einen als gelungenen Versuch, den schwierigen Assimilationsprozeß von Wissensgut aus dem fremdartigen semitischen Idiom in das heimatliche Latein des Westens zu bewältigen, zum anderen, weil sie den Impuls lieferten für das Entstehen der Wissenschaften in Europa, wovon auch noch – oder gerade – wir heute zehren.

Speziell an Gerhard ist nicht allein die Präzision seiner Übersetzungen – gemessen am Arabischen – zu bewundern, sondern ebenso der Umfang seiner Leistung, die nicht nur zahlreiche kleinere Texte umfaßte, sondern auch so große und heterogene Werke wie den »Almagest«, die »Elemente« von Euklid und den »Canon« des Avicenna.

Für die erfolgreiche Bearbeitung solcher Übersetzungstexte aus dem Arabischen ins Lateinische wird es, wie ich abschließend noch einmal ausdrücklich hervorheben möchte, darauf ankommen, sie ständig in unmittelbarem Zusammenhang mit den arabischen Quellen zu untersuchen. Nur so besteht die Möglichkeit, auch in den lateinischen Versionen in jeder Einzelheit die beste Annäherung an das Richtige zu erreichen.

---

[26] S. hierzu P. Kunitzsch, Ṣūfī Latinus, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 115 (1965), S. 65–74; Ders., The Astronomer Abu 'l-Ḥusayn al-Ṣūfī ..., in: Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften 3 (1986), S. 56–81 (Nd. in: P. Kunitzsch, The Arabs and the Stars [Northampton 1989], Text XI).

[27] Vgl. P. Kunitzsch, The Star Catalogue Commonly Appended to the Alfonsine Tables, in: Journal for the History of Astronomy 17 (1986), S. 89–98 (Nd. [wie Anm. 26], Text XXII).

[28] Vgl. P. Kunitzsch, Arabische Sternnamen in Europa (Wiesbaden 1959); P. Kunitzsch, T. Smart, Short Guide to Modern Star Names and Their Derivations (Wiesbaden 1986).

Zur Kenntnis der Pocken in der arabischen Medizin, im lateinischen Mittelalter und in Byzanz[*]

VON KARL-HEINZ LEVEN

Beim Kontakt verschiedener Kulturkreise werden stets auch Krankheiten und Krankheitserreger ausgetauscht[1]. Dies gilt insbesondere für die Infektionskrankheiten. Im folgenden soll untersucht werden, welche Quellen über die frühe Verbreitung der Pocken in Orient und Okzident Auskunft geben, wie diese Infektionskrankheit konzeptualisiert wurde, und wie das Wissen über sie vom Osten in den Westen überging.

I

Der Zeitpunkt, an dem die Pocken ausgerottet wurden, ist unbestreitbar dokumentiert durch eine Urkunde der Weltgesundheitsorganisation (WHO) vom 9. Dezember 1979[2]. Umstritten ist hingegen, wann sie erstmals auftraten, ob und wie sie in Antike und Mittelalter verbreitet waren[3]. Die unter Gelehrten seit Jahrhunderten kontrovers geführte Diskussion über diese Problematik gleicht derjenigen über das Alter und die Herkunft der Syphilis. Während sich die Identifizierung der von Thukydides geschilderten attischen Pest als Pocken in der

---

[*] Für wertvolle Hinweise danke ich Claudia Kuhnes, M. A. (Düsseldorf), Annabelle Böttcher, M. A. (Freiburg) und Dr. Holger Afflerbach (Düsseldorf).

[1] E. H. Ackerknecht, Geschichte und Geographie der wichtigsten Krankheiten (Stuttgart 1963), S. 57; E. Le Roy Ladurie, Un concept: L'unification microbienne du monde (XIV^e–XVII^e siècles), in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 23 (1973), S. 627–694, hier 628f., 682ff; W. H. Mc Neill, Plagues and Peoples (Garden City, New York 1976), S. 72.

[2] Abgebildet bei F. Fenner, D. A. Henderson u. a., Smallpox and its Eradication (History of International Public Health 6, Genf 1988), Vorsatz; zum Smallpox Eradication Programm der WHO vgl. ebd., S. 421ff.; D. R. Hopkins, Princes and Peasants. Smallpox in History (Chicago 1983), S. 300–310; letzte Bestände von Pockenviren im amerikanischen Center for Disease Control, Atlanta und in einem Moskauer Forschungslabor (Fenner, S. 1341) sollen nach einem im Januar 1991 gefaßten Beschluß der WHO bis Ende 1993 vernichtet werden, vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 9. Januar 1991.

[3] Richardi Mead De Variolis et morbillis liber. Huic accessit Rhazis De variolis et morbillis commentarius, Ex Arabico Latine redditus cura S. Negri, J. Gagnier, J. Hunt. Juxta editionem Londinensem (Göttingen 1748), S. 1ff.; C. F. Th. Krause, Über das Alter der Menschenpocken und anderer exanthematischer Krankheiten (Hannover 1825), S. 1ff.; A. Hirsch, Handbuch der historisch-geographischen Pathologie (Erlangen 1860), S. 214; H. Haeser, Lehrbuch der Geschichte der Medizin und der epidemischen Krankheiten. III: Geschichte der epidemischen Krankheiten (Jena ^{3}1882), S. 18f.; C. W. Dixon, Smallpox (London 1962), S. 187ff.; Hopkins (wie Anm. 2), S. 13ff.

Forschung nicht durchsetzen konnte[4], wird die von Galenos erwähnte Antoninische Pest heute als möglicher Einbruch der Pocken in das Römische Reich angesehen[5].

II

Vor einer weiteren Erörterung der Quellennachrichten seien zunächst Klinik und Epidemiologie der Pocken skizziert[6]. Die Pocken waren eine schwere, toxisch verlaufende Allgemeininfektion mit einer Letalität von etwa 20 Prozent. Verursacht wurden sie durch das ausschließlich für Menschen pathogene Pockenvirus, synonym Variolavirus, welches – überwiegend über Tröpfcheninfektion – von Mensch zu Mensch verbreitet wurde. Nach Eindringen in den Nasen-Rachen-Raum vermehrte sich das Virus im lymphatischen Gewebe des gesamten Körpers. Nach einer unauffälligen Inkubation von 10 bis 14 Tagen zeigten sich in einem Prodromalstadium Kopfschmerzen, hohes Fieber und Kreuzschmerzen; zwei bis vier Tage später traten im Eruptionsstadium Hauterscheinungen auf, beginnend fast immer im Gesicht (Stirn) und sich dann innerhalb eines Tages über die Extremitäten und den Rumpf ausbreitend, rote Flecken, die zu Papeln (Knötchen) heranwuchsen. Daraus bildeten sich Bläschen, die sich infolge der Einwanderung von weißen Blutkörperchen in Pusteln, das heißt eitergefüllte Bläschen, umwandelten. Diese trockneten ab und wurden nach etwa drei Wochen als Borken abgestoßen. Parallel zum Exanthem, dem Ausschlag auf der Haut, bildete sich ein Enanthem, ein Ausschlag auf Rachen- und Bronchialschleimhaut, aus dem Viren freigesetzt und über Tröpfchen verbreitet wurden.

Für die Differentialdiagnose der Pocken waren Art, Verteilung und Entwicklung des Exanthems sehr bedeutsam[7]. Bei den Pocken waren die Pusteln im Gegensatz zu den Windpocken an Kopf und Extremitäten gehäuft[8], kamen auch an Handinnenfläche und Fußsohle vor und wiesen pro Körperregion immer den gleichen Reifezustand auf. Die Pockenpusteln waren mehrkammerig, während die Pusteln bei Windpocken einkammerig sind, verschiedene Reifegrade zeigen und am Rumpf am dichtesten sind. Die Pockenpusteln hinterließen im Gegensatz zu den Windpocken Narben. Nach durchgemachten Pocken bestand lebenslange Immunität. Der Kontagionsindex der Krankheit betrug bei Nichtimmunen annähernd 100 Prozent, das heißt, die Ansteckungskraft des Virus war so hoch, daß bei

---

[4] Haeser (wie Anm. 3), S. 14, 21; die These von R. J. Littman, M. L. Littman, The Athenian Plague: Smallpox, in: Trans. Proceed. Amer. Philolog. Ass. 100 (1969), S. 261–275, ist widerlegt von J. C. F. Poole, A. J. Holladay, Thucydides and the Plague of Athens, in: Class. Quart. (n. s.) 29 (1979), S. 282–300, hier 287; vgl. K.-H. Leven, Thukydides und die ›Pest‹ in Athen, in: Medizinhist. Journal 26 (1991), S. 128–160, hier 142f.

[5] Krause (wie Anm. 3), S. 96; Haeser (wie Anm. 3), S. 23, 32; G. Sticker, Abhandlungen aus der Seuchengeschichte und Seuchenlehre. I: Die Pest, 1. Die Geschichte der Pest. 2. Die Pest als Seuche und als Plage (Gießen 1908–1910), S. 23; H. G. Schmitt, Die Pest des Galenos (Med. Diss. Würzburg 1936); R. J. Littman, M. L. Littman, Galen and the Antonine Plague, in: Amer. Journ. Phil. 94 (1974), S. 242–255; beste Quellenübersicht bei J. F. Gilliam, The Plague under Marcus Aurelius, in: Amer. Journ. Phil. 82 (1961), S. 225–251, hier zitiert: Dt. Übers. Die Pest unter Marc Aurel, in: R. Klein (Hg.): Marc Aurel (Wege der Forschung 550, Darmstadt 1979), S. 144–175.

[6] Fenner (wie Anm. 2), S. 5ff.; Dixon (wie Anm. 3), S. 5ff.; Hopkins (wie Anm. 2), S. 3ff.

[7] Dixon (wie Anm. 3), S. 68; Fenner (wie Anm. 2), S. 55–62; mit den verschiedenen Stadien der Pocken konnten Grippe, Meningitis, Scharlach, Masern, Röteln, Syphilis und Windpocken verwechselt werden.

[8] »Zentrifugale Verteilung«, vgl. Fenner (wie Anm. 2), S. 21.

erstmaligem Kontakt fast alle erkrankten. Hierin waren die Pocken den Masern vergleichbar. Eine Krankheit dieser Art wird – nach einem erstmaligen epidemischen Einbruch – in einer ausreichend großen Bevölkerung zu einer endemischen Kinderkrankheit, da sie vorwiegend die Nichtimmunen, das heißt die Kinder befällt[9].

III

Die moderne Deutung historischer Seuchenberichte ist grundsätzlich problematisch[10]. Zunächst ist zu berücksichtigen, daß die Erscheinungsformen von Infektionskrankheiten sich im Lauf der Jahrhunderte wandeln können, was freilich auf die Pocken nicht zuzutreffen scheint[11]. Es bleiben indes weitere Schwierigkeiten: Pocken diagnostizierte man klinisch, epidemiologisch und (in den letzten Jahrzehnten) über den Erregernachweis[12]. Von historischen Seuchen liegen meist nur Schilderungen der Symptomatik vor[13], die je nach Informationsdichte allenfalls eine wahrscheinliche Diagnose erlauben. Krankheitsbeschreibungen aus der Antike, dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit basieren allerdings nicht auf der heutigen Krankheitstheorie, sondern zumeist auf der hippokratisch-galenischen Humoralpathologie. Sie sind deshalb kaum mit den Krankheitseinheiten der heutigen, durch Zellularpathologie und Mikrobiologie geprägten Medizin zu vereinbaren. Dies gilt auch für historische Schilderungen der Krankheit, die in der modernen Medizin Pocken genannt wird. Um anhand einer mittelalterlichen Beschreibung auch nur eine Verdachtsdiagnose Pocken wagen zu können, sollte die oben dargelegte klinische Symptomatik der Krankheit in charakteristischen Punkten wiederzufinden sein.

Dies gelingt nur selten, was ein Beispiel verdeutlichen mag: In der Anfang des 6. Jahrhunderts verfaßten Chronik des (Pseudo-)Josua Stylites[14] wird für das Jahr 496/497 n. Chr. eine

---

[9] Nach Fenner (wie Anm. 2), S. 224, traten in bevölkerungsreichen Gebieten, wo Pocken endemisch stets präsent waren, z. B. in Europa im 18. Jahrhundert und in Indien bis 1975, aus verschiedenen Gründen (demographische, klimatische, Impfaktivitäten) alle paar Jahre epidemische Exazerbationen auf, »against a background of endemicity«.

[10] G. Rath, Moderne Diagnosen historischer Seuchen, in: Dt. Med. Wochenschr. 81 (1956), S. 2065–2069, hier 2065f.; Poole, Holladay (wie Anm. 4), S. 282–286.

[11] Littman, Littman (wie Anm. 4), S. 265f. mit Anm. 2, verweisen hier zu Recht auf die Pockenschilderung des Rhazes, die beweist, daß die Erscheinungsformen der Pocken mindestens ein Jahrtausend gleich blieben; zur Pathomorphose allgemein H. Habs, Die sogenannte Pest des Thukydides. Versuch einer epidemiologischen Analyse (Sitz.-Ber. Heidelberger Akad. Wiss., Math.-naturwiss. Kl. 1982, 6, Berlin u. a. 1982), S. 18.

[12] Fenner (wie Anm. 2), S. 56.

[13] In drei ägyptischen Mumien, die äußerlich den Eindruck von Pocken vermitteln, konnte das Virus nicht nachgewiesen werden, vgl. Dixon (wie Anm. 3), S. 188, mit Abb. 1 (Mumie Ramses' V. mit pockenverdächtigen Hautläsionen); Hopkins (wie Anm. 2), S. 14f.; Fenner (wie Anm. 2), S. 211. Der Virusnachweis scheint erstmals in einer italienischen Mumie des 16. Jahrhunderts gelungen zu sein, vgl. G. Forniciari, A. Marchetti, Intact Smallpox Virus Particles in an Italian Mummy of the Sixteenth Century (Lancet [ii] 1986), S. 625; G. G. Forniciari, A. Marchetti, Italian Smallpox of the Sixteenth Century (Lancet [ii] 1986), S. 1469–1470.

[14] Hierzu J. Karayannopulos, G. Weiss, Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324–1453) (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 14, 1. 2., Wiesbaden 1982), S. 284 (Nr. 92).

Seuche in der südostanatolischen Stadt Edessa (Urfa) geschildert[15]. Hierbei bedeckte sich die Haut mit Geschwüren *(ulcera)* und Flecken *(maculae)*. Pusteln *(pustulae)* und Schwellungen *(tumores)* entstellten insbesondere die Gesichter und breiteten sich über den ganzen Körper aus, *bei einigen bis hin zu den Handflächen und den Fußsohlen.* Die Krankheit hielt indessen nicht sehr lange an, die Flecken und Geschwüre heilten ab, manchmal blieben Narben zurück, aber keinesfalls Funktionseinschränkungen. Nach der Schilderung kann es sich durchaus um Pocken gehandelt haben[16], insbesondere die Erwähnung des Exanthems an Handinnenflächen und Fußsohlen legt dies nahe[17], es fehlen indes wesentliche Angaben – etwa über Verbreitung, weitere Symptome und Mortalität –, die eine Diagnose stützen könnten[18].

IV

Gesamtdarstellungen zur Geschichte der Pocken lassen die Abfolge der Pockenschilderungen meist in der frühen islamischen Zeit beginnen. So soll in der Koran-Sure 105 *(Der Elephant)* ein Pockenausbruch geschildert sein[19]. Dort heißt es, die Belagerer der Stadt Mekka (um die Mitte des 6. Jahrhunderts) seien zugrunde gegangen, denn Gott habe *Scharen von Vögeln über sie gesandt, die sie mit Steinen von Ton bewarfen, und sie werden lassen wie ein abgefressenes Getreidefeld*[20]. Frühe Biographen des Propheten sahen hierin einen Ausbruch der Krankheit *ǧudarī* (Pocken)[21], aber derart unscharfe Quellennachrichten lassen sich medizinisch nicht deuten[22].

---

[15] Pseudo-Josua Stylites, Incerti auctoris Chronicon, Pseudo-Dionysianum vulgo dictum, ed. J.-B. Chabot (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 121 = Scriptores Syri 66, Löwen 1949), S. 174–233, hier 187.

[16] So vermutet auch E. Patlagean, Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4^{e}–7^{e} siècles (Civilisations et Sociétés 48, Paris 1977), S. 87.

[17] Diese Lokalisation wird zufolge A. Herrlich, Die Pocken. Erreger, Epidemiologie und klinisches Bild (Schriftenreihe aus dem Gebiete des öffentlichen Gesundheitswesens 11, Stuttgart 1960), S. 129, »in Gebieten, wo Pocken endemisch sind, … als so typisch angesehen, daß man sich bei einem unklaren Pustelexanthem damit begnügt, die Fußsohlen zu inspizieren. Sind sie am Exanthem beteiligt, gilt die Diagnose ›Variola‹ als gesichert«.

[18] Patlagean (wie Anm. 16), S. 87, betont auch, daß bereits die moderne (lateinische) Übersetzung möglicherweise von der Interpretation als Pocken geprägt war, was am syrischen Original (ed. J.-B. Chabot, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 91 = Scriptores Syri 43, Löwen 1927) zu überprüfen wäre.

[19] Nach Haeser (wie Anm. 3), S. 59, »tritt mit einem Male die Variola uns entgegen«; vgl. K. Opitz, Die Medizin im Koran (Stuttgart 1906), S. 43 f.; Dixon (wie Anm. 3), S. 189; Hopkins (wie Anm. 2), S. 25.

[20] Der Koran. Übers. von R. Paret (Stuttgart u. a. ^{5}1989), S. 437; vgl. Ders., Der Koran. Kommentar und Konkordanz (Stuttgart u. a. ^{4}1989), S. 522.

[21] Vgl. Haeser (wie Anm. 3), S. 59; P. Richter, Beiträge zur Geschichte der Pocken bei den Arabern, in: Arch. Gesch. Med. 5 (1912), S. 311–331, hier 312 f.; E. Seidel, Die Lehre von der Kontagion bei den Arabern, in: Arch. Gesch. Med. 6 (1913), S. 81–93, hier 82; zu den Biographen des Propheten – Ibn Isḥāq (Abū ʿAl. M. b. Isḥāq b. Yasār, 8. Jh.) und Ibn Hišām (a. M. ʿAbdalmalik b. Hišām b. Aiyūb al-Ḥimyarī al-Baṣrī) (gest. 834) – vgl. C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur. I (Leiden ^{2}1943), S. 141; Suppl. I (Leiden 1937), S. 205–207.

[22] Hirsch (wie Anm. 3), S. 215; V. Fossel, Geschichte der epidemischen Krankheiten, in: M. Neuburger, J. Pagel (Hg.), Handbuch der Geschichte der Medizin. II (Jena 1903), S. 736–901, hier 842; Richter (wie Anm. 21), S. 312 f.; skeptisch auch M. W. Dols, Plague in Early Islamic History, in: Journ. Amer. Oriental Society 94 (1974), S. 371–383, hier 375.

Der alexandrinische Presbyter Ahron[23], der vermutlich in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts in der ägyptischen Hafenstadt wirkte, soll in seinem nur in Zitaten erhaltenen medizinischem Handbuch auch die Pocken beschrieben haben[24]. Tatsächlich zitiert Rhazes im »Continens« einige Bemerkungen Ahrons über gutartige und bösartige *variolae* sowie über *morbilli*, ohne indes Symptome zu nennen[25]. Diese Fragmente Ahrons beweisen keineswegs, daß die Pocken im Alexandreia des 7. Jahrhunderts heimisch waren, sondern lediglich, daß Rhazes zwei Jahrhunderte später überzeugt war, die von ihm selbst beschriebenen Pocken seien bereits Ahron bekannt gewesen.

Ähnlich unscharf sind Quellennachrichten aus dem 6. Jahrhundert, die sich auf den lateinischen Westen beziehen, wie einige Beispiele zeigen mögen. Gregor von Tours (ca. 540–594) erwähnt in seinem Geschichtswerk »Historia Francorum« Seuchenausbrüche im Frankenreich, bei denen es sich um Ausläufer der Justinianischen Pest gehandelt haben dürfte[26]. Daneben beobachtete er im Jahr 581/82 eine tödliche Krankheit, einhergehend mit Bläschen[27]. Bei einer Seuche in der Stadt Tours waren die Fiebernden am ganzen Körper, bis hin zu den Händen, Füßen und Augen von schmerzenden Bläschen und Pusteln bedeckt, die eiterten[28].

Die letzteren Nachrichten werden in der Forschung meist als Pocken gedeutet[29] und in Beziehung zu den oben zitierten frühen Nachrichten aus dem arabischen Raum gesetzt[30]. Freilich können die von Gregor erwähnten Hautausschläge einer offensichtlich zusätzlich zur Pest grassierenden Seuche auch auf eine exanthematische Krankheit wie die Pocken gedeutet werden, doch zeigt der Vergleich mit dem eingangs zitierten Bericht des (Pseudo-)Josua Stylites, daß man auch hierbei über Vermutungen nicht hinausgelangt.

---

[23] M. Ullmann, Die Medizin im Islam (Handbuch der Orientalistik, Abt. 1, Ergbd. 6, Abschn. 1, Leiden, Köln 1970), S. 87–89, betont, wie vage alle Angaben über Ahron sind.

[24] Mead (wie Anm. 3), S. 2; Krause (wie Anm. 3), S. 126 f.; Haeser (wie Anm. 3), S. 61 (setzt Ahron ins 5. Jahrhundert); Richter (wie Anm. 21), S. 322; Hopkins (wie Anm. 2), S. 26; so auch F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttumes. III: Medizin – Pharmazie – Zoologie – Tierheilkunde bis ca. 430 H. (Leiden 1970), S. 167, dessen Angaben zu Ahron im übrigen kaum mit denjenigen bei Ullmann (wie Anm. 23) übereinstimmen.

[25] Hier zitiert nach der Ausgabe: Continens Rasis, Traductus in latinum per magistrum Feragium (Venedig 1529), lib. XVIII, c. 8, fol. 382^{v}b, fol. 384^{v}a.

[26] Gregor von Tours, Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri decem, hg. u. übers. v. R. Buchner (Darmstadt ^{4}1970), hier IV. 5 (S. 198): eine *lues inguinaria* im Jahr 543; vgl. IV. 31 (S. 238) zum Jahr 571; VI. 14 (S. 32) zum Jahr 581/582; VII. 1 (S. 94) zum Jahr 584; X. 1 (S. 322) zum Jahr 590; hierzu J. N. Biraben, Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et mediterranéens. I (Paris 1975), S. 27–29; die Justinianische Pest ist durch die detaillierte Schilderung des Augenzeugen Prokopios als Pestepidemie zu identifizieren, vgl. K.-H. Leven, Die »Justinianische« Pest, in: Jb. des Instituts für Gesch. der Medizin der Robert-Bosch-Stiftung (hg. W. F. Kümmel), 6 (1987), S. 137–161, hier 140, mit der älteren Literatur.

[27] Gregor von Tours (wie Anm. 26), VI. 14 (S. 32 Buchner): *Magna tamen eo anno lues in populo fuit; valitudinis variae, milinae cum pusulis et vissicis, quae multum populum adficerunt mortem.*

[28] Gregorii episcopi Turonensis Liber I–IV. de virtutibus sancti Martini episcopi, ed. B. Krusch (MGH SS rer. Mer. I, 1884), hier III, c. 34, S. 640.

[29] Nach Krause (wie Anm. 3), S. 140, lassen sich die »Beschreibungen Gregors ohne die gewaltsamsten Verdrehungen auf keine andere Krankheit deuten, als auf die Pocken«; Dixon (wie Anm. 3), S. 190, spricht von Wahrscheinlichkeit; sicherer ist Hopkins (wie Anm. 2), S. 24: »Gregory of Tours's eyewitness account … dispels any lingering doubts of smallpox's presence in sixth-century Europe.«

[30] So Haeser (wie Anm. 3), S. 60; vgl. Fossel (wie Anm. 22), S. 842 f.

Marius, Bischof von Avenches (574–594), vermerkt in seiner Chronik für das Jahr 571[31]: *Hoc anno morbus validus, cum profluvio ventris et variola Italiam Galliamque valde afflixit.* Die Verwendung des Wortes *variola*, an dieser Stelle erstmals belegt[32], ist kein Beweis für eine Pockenepidemie[33]. Als terminus technicus wird *variola* erst im 11. Jahrhundert bei Constantinus Africanus verwendet[34].

Auch im byzantinischen Raum finden sich für das Frühe Mittelalter nur unsichere Nachrichten. So heißt es in den gegen Ende des 7. Jahrhunderts entstandenen »Miracula Sancti Artemii«[35], in der Zeit des Kaisers Herakleios (610–641) habe eine todbringende Seuche geherrscht[36], *an der die Menschen plötzlich starben. Damals fiel auch … Euphemia in diese todbringende Krankheit, und an ihrer Achsel zeigte sich ein Bubon, so daß sie auf den Tod erkrankt lag; … an ihrem gesamten Körper blühten als Vorzeichen des Todes, ähnlich wie bei der Pest* (λοιμική) *schwarze Flecken auf, welche im Volksmund* εὐλογία *heißen.*

Den Symptomen nach dürfte es sich um Bubonenpest gehandelt haben; die zitierte Stelle ist zudem der früheste Beleg für das Wort εὐλογία als Krankheitsname[37]; mit diesem Euphemismus bezeichnet man seit mittelbyzantinischer Zeit und im Neugriechischen die Pocken[38]. Die Verwendung dieses Begriffes in den »Miracula Sancti Artemii« beweist indes nicht – ebensowenig wie die Erwähnung von *variola* bei Marius –, daß die Pocken in Byzanz bereits im 7. Jahrhundert bekannt waren.

Für das Frühe Mittelalter sind keine sicheren Hinweise auf Pockenepidemien faßbar, auch wenn von Chronisten Krankheitsnamen verwendet werden, die in späterer Zeit Pokken bezeichnen sollten. Es fehlen genauere Schilderungen der klinischen Symptome, die eine Diagnose stützen könnten[39]. Sicheren Boden betritt man erst in den Schriften des Rhazes (ca. 865–925) und des Haly Abbas (zweite Hälfte 10. Jahrhundert). Ihre Erkenntnisse über die Pocken sollen hier – repräsentativ für die mittelalterliche arabische Medizin – skizziert werden[40].

V

Rhazes (Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīā' ar-Rāzī) [41] verfaßte die wahrscheinlich älteste Monographie über die Pocken und Masern, *Kitāb fī-l-ǧudarī wa-l-ḥaṣba*[42]. Sein Traktat wurde aus einer syrischen Übersetzung in spätbyzantinischer Zeit ins Griechische übersetzt[43], aus dem Griechischen 1498 erstmals ins Lateinische[44]. Die erste direkte Übersetzung aus dem Arabischen ins Lateinische erschien 1747[45], eine Edition des arabischen Textes der Leidener Handschrift 1766[46], eine deutsche Übersetzung 1911[47].

In 14 Kapiteln handelt Rhazes in seinem Pockentraktat[48] Ursachen, Symptome, Diagnose, Prognose und Therapie der zwei Krankheiten *ǧudarī* (Pocken) und *ḥaṣba* (Masern) ab, die indes nicht deutlich voneinander geschieden werden. Sein Ziel ist eine erste grundlegende und zuverlässige Darstellung, die frühere Autoren versäumt hätten. Immerhin habe Galenos im Blut zurückbleibende Stoffe aus der Nahrung als Ursache von Fäulnis bezeichnet, welche zu den Symptomen der Pocken führe[49]. Rhazes kritisiert allerdings, Galenos habe diese Krankheit nur beiläufig abgehandelt, *trotz der Häufigkeit ihres Auftretens und der dringend notwendigen Behandlung*[50].

---

[31] Marii Episcopi Aventicensis Chronica, *a. CCCCLV–DLXXXI*, ed. Th. Mommsen (MGH AA XI, Berlin 1894), S. 238.

[32] C. Du Fresne sieur Du Cange, Glossarium mediae et infimae Latinitatis, bearb. G. A. L. Henschel. IV (Paris 1846), S. 737, s. v.; vgl. J. F. Niermeyer, Mediae Latinitatis Lexicon Minus, bearb. C. van de Kieft (Leiden 1976), S. 1060, s.v.

[33] Dies schließt wiederum nicht aus, daß es sich um Pocken gehandelt hat, vgl. Biraben (wie Anm. 26), S. 28.

[34] Die Vermutung, das Wort *variola* sei von einem späteren Kopisten in Marius' Bericht eingefügt worden – so noch Richter (wie Anm. 21), S. 325 – war bereits von Krause (wie Anm. 3), S. 147, zurückgewiesen worden.

[35] Hierzu Karayannopulos, Weiss (wie Anm. 14), S. 311 f. (Nr. 149); H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Byzantinisches Handbuch 2, 1, München 1959, Nd. 1978), S. 464.

[36] Miracula Sancti Artemii (Διήγησις τῶν θαυμάτων τοῦ ἁγίου καὶ μεγαλομάρτυρος καὶ θαυματουργοῦ 'Αρτεμίου), A. Papadopoulos-Kerameus (Zapiski Istoriko-filogičeskogo Fakul'teta Imp. St. Peterburgskago Universiteta, fasc. 95, St. Petersburg 1909 [= Varia Graeca Secra, Nd. Leipzig 1975]), S. 1–75, hier c. 34 (S. 52): … ἀνεφύησαν γὰρ κατὰ παντὸς τοῦ σώματος αὐτῆς τὰ μηνύοντα θάνατον, παραπλήσια λοιμικῆς, τὰ λεγόμενα μαῦρα. Οἱ πολλοὶ δὲ καλοῦσιν αὐτὰ εὐλογίαν.

[37] G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon (Oxford 1961), S. 569 f., s. v.

[38] D. Demetrakos, Μέγα λεξικὸν ὅλης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης (Athen 1950), S. 3071, s. v.; E. Kriaras, Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας, 1100–1669, VI (Thessalonike 1978), S. 330, s. v.; K. Dankitses, 'Ετυμολογικὸ λεξικὸ τῆς νεοελληνικῆς. I (Athen 1978), S. 279, s. v.

[39] So bereits Hirsch (wie Anm. 3), S. 215.

[40] Zahlreiche Pocken-Traktate sind nur in Handschriften zugänglich, vgl. Ullmann (wie Anm 23), S. 135; zum Thema auch O. Spies, Zur Geschichte der Pocken in der arabischen Literatur, in: Sudhoffs Archiv, Beiheft 7, FS J. Steudel (Wiesbaden 1966), S. 187–200.

[41] Brockelmann (wie Anm. 21), I, S. 267–271, Suppl. I, S. 417–421; Ullmann (wie Anm. 23), S. 128–136; Sezgin (wie Anm. 24), S. 274–294.

[42] Die älteste, handschriftlich in Aleppo vorhandene Schrift dieses Titels verfaßte nach Sezgin (wie Anm. 24), S. 276, T̲ābit ibn Qurra (836–901); Ullmann (wie Anm. 23), S. 134, erwähnt eine diesbezügliche Notiz aus dem Fihrist des Ibn an-Nadīm (2. Hälfte 10. Jahrhundert).

[43] Hier zitierte Ausgabe: Rhazae de pestilentia libellus ex Syrorum lingua in Graecam translatus, angebunden an: Alexandri Tralliani medici libri XII, I. Goupyli in eosdem castigationes (Paris 1548), S. 244–259; zu den Werkausgaben noch L. Choulant, Handbuch der Bücherkunde für die ältere Medizin (Geschichte und Literatur der älteren Medizin, 1. Teil, Leipzig ^{2}1841, Nd. München 1926), S. 342–345.

[44] Hier zitierte Ausgabe: G. Valla Placentino interprete, Rhazae de pestilentia liber, in: Pselli de victus ratione ad Constantinum Imperatorem libri II, S. 42–89, angebunden an: A. Leone Nolano interprete, De urinis Actuarii Ioannis Zachariae filii libri VII (Basel 1529).

[45] Hier zitierte Ausgabe: Mead (wie Anm. 3), S. 79–155.

[46] Rhazes, De variolis et morbillis, Arabice et Latine, cum aliis nonnullis eiusdem argumentis, cura J. Channing (London 1766).

[47] ar-Rāzī (Razes), Über die Pocken und die Masern (ca. 900 n. Chr.), übers. K. Opitz (Klassiker der Medizin, 12, Leipzig 1911).

[48] Auch in seinen anderen Werken finden sich Bemerkungen über die Pocken, die weitgehend mit der Monographie übereinstimmen und deshalb hier nicht jeweils angeführt sind.

[49] De variolis (wie Anm. 46–47), c. 1 (Channing S. 10 f.; Opitz S. 9 f.); Rhazes verweist hier und im Continens (Continens Rasis [wie Anm. 25], lib. XVIII 8, fol. 383^{v}b) auf folgende Galen-Stellen: De compositione medicamentorum per genera I. 17 (ed. C. G. Kühn, XIII, S. 447); De praesagitione ex pulsibus II.1 (IX, S. 273 Kühn); De usu partium IX.1 (III, S. 686 Kühn); In Platonis Timaeum fragmenta, ad 85b5–c2 (edd. H. O. Schröder, P. Kahle [Corpus Medicorum Graecorum, Suppl. I, Leipzig, Berlin 1934], S. 30 f.). Galenos erörtert aber dort nicht die »Antoninische Pest«, sondern ἄνθρακες (Karbunkel). Es wäre demnach falsch zu behaupten, Rhazes hielte die »Antoninische Pest« für *ǧudarī*, wie es in der modernen Literatur gelegentlich geschieht, so durch Littman, Littman, Antonine Plague (wie Anm. 5), S. 245, Anm. 7.

Die Ursachen der Pocken liegen für Rhazes im Blut[51]: Im Sinne der hippokratisch-galenischen Säftelehre stellt er fest, Hitze und Feuchtigkeit der Menschen nähmen von Geburt immer mehr ab[52]. Das Blut der Säuglinge und Kinder gleicht dem Traubensaft, *in dem die zur völligen Reife führende Gärung noch nicht begonnen hat.* Das Blut der Jugendlichen ist wie Traubensaft, *der aufgewallt und aufgebraust ist, und die Hauptmenge der Gase und Ausscheidungsstoffe verloren hat.* Pocken entstehen *bei der Fäulnis und dem Aufwallen des Blutes, wenn es die Ausscheidungsstoffe der Gase verliert, und wenn das Säuglingsblut, das frischem Traubensaft gleicht, in Blut junger Leute übergeht, das dem gereiften Getränk gleicht. Und die Pocken selbst gleichen dem Aufwallen und Aufbrausen … Und deshalb bleiben Kinder und besonders Knaben fast nie davon verschont, weil es nicht zu vermeiden ist, daß das Blut aus diesem Zustand in den zweiten Zustand übergeht.*

Die Pocken sind für Rhazes ein nahezu physiologisches Geschehen, welches auch mehrmals ablaufen kann[53]. Jugendliche und Greise erkranken wesentlich seltener, weil die Fäulnis erzeugenden Stoffe in diesen Lebensaltern bereits weitgehend oder vollkommen ausgeschieden sind. Erkrankungen sind aber möglich, wenn die umgebende Luft sich in einem verseuchten, verdorbenen Zustand befindet[54]. Hier spiegelt sich die hippokratische Miasma-Theorie wider, die pestartige Krankheiten auf Luftverderbnis zurückführt[55].

Die Zeichen, die dem Ausbruch der Pocken vorausgehen, Fieber, Rückenschmerzen, Rötung der Wangen, Alpträume, Erregung, Angst und Übelkeit, hat Rhazes persönlich beobachtet[56]. Die Behandlung zielt darauf, nach den ersten Anzeichen den Ausbruch der Pocken zu verhindern[57]. Entsprechend seiner Krankheitstheorie empfiehlt er den Aderlaß und eine der Qualität nach kühlende und austrocknende Ernährung. Ist der Ausschlag aber bereits eingetreten, so darf man das Blut weder abkühlen noch eindicken, sondern muß die Natur durch milde Erwärmung des Körpers darin unterstützten, die Ausscheidungsstoffe auf die Körperoberfläche zu treiben.

Pocken *(ǧudarī)* und Masern *(ḥaṣba)* scheidet Rhazes nicht streng voneinander[58]*: Die Pocken und Masern gehören zu den hitzigen Krankheiten. Deshalb sind ihre Erscheinungen ähnlich und auch die Krankheitszeichen, die die Bösartigkeit und Gutartigkeit hitziger Krankheiten anzeigen.* Die Masern haben freilich eine andere Ursache[59], rühren sie doch *von einem heftigen Einbruch der Galle ins Blut* her, weshalb sie mit kühlenden und feuchten Mitteln zu behandeln sind.

Rhazes unterscheidet bei Pocken und Masern nach Größe, Anzahl, Farbe und Begleitsymptomen gutartige und bösartige Verlaufsformen[60]. Entscheidend für Diagnose und Prognose sind also Zeichen, die Rhazes klinisch beobachtet. Für diese Orientierung an der klinischen Praxis hat ihn die ältere medizinhistorische Literatur emphatisch gepriesen[61].

Zweifellos beschreibt Rhazes mit den *ǧudarī* – ungeachtet der zur Erklärung herangezogenen hippokratisch-galenischen Säftelehre – Erscheinungsformen, die als Pocken zu deuten sind. Aus seinen Beobachtungen geht hervor, daß die Pocken im 9. Jahrhundert eine endemische Kinderkrankheit des Vorderen und Mittleren Orients waren. Die von Rhazes als *ḥaṣba* bezeichneten Phänomene können indes nicht mit dem heutigen Krankheitsbild Masern gleichgesetzt werden[62]. Offensichtlich deutet Rhazes verschiedene exanthematische Krankheiten – außer Pocken und Masern noch Röteln, Windpocken und Scharlach – als besondere Verlaufsformen von *ǧudarī* und *ḥaṣba*[63].

Haly Abbas[64] (ʿAlī ibn al-ʿAbbās al-Maǧūsī, zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts) erörtert in seinem »Liber regius« *(Kitāb al-Malakī)* auch Ursachen und Zeichen der Pocken *(ǧudarī)*[65].

---

[50] De variolis (wie Anm. 46–47), cap. 1 (Channing S. 14; Opitz S. 10).

[51] De variolis (wie Anm. 46–47), cap. 1 (Channing S. 20–22; Opitz S. 11).

[52] Vgl. Hippokrates, De victus ratione, I, c. 33, ed. W. H. S. Jones, Hippocrates, With an English Translation, IV, Regimen I, S. 223–295, hier 278 (ed. Littré, VI, S. 511 f.).

[53] Continens Rasis (wie Anm. 25), lib. XVIII, c. 8, fol. 384^{v}a.

[54] De variolis (wie Anm. 46–47), c. 1 (Channing S. 26–28; Opitz S. 12).

[55] Hippokrates, De flatibus, c. 6, ed. I. L. Heiberg (Corpus Medicorum Graecorum I, 1, Leipzig u. a. 1927), hier S. 94; vgl. V. Nutton, The Seeds of Disease. An Explanation of Contagion and Infection from the Greeks to the Renaissance, in: Medical History 27 (1983), S. 1–34, hier 5f.

[56] De variolis (wie Anm. 46–47), c. 3 (Channing S. 36–40; Opitz S. 14f.); er verweist wiederholt auf seine Erfahrungen mit zahlreichen Pockenpatienten, z. B. Continens Rasis (wie Anm. 25), lib. XVIII, c. 8, fol. 383^{r}a; 384^{r}a.

[57] De variolis (wie Anm. 46–47), c. 5 (Channing S. 46 ff.; Opitz S. 15 ff.).

[58] De variolis (wie Anm. 46–47), c. 14 (Channing S. 188; Opitz S. 37); vgl. aber Hopkins (wie Anm. 2), S. 27, irrtümlich: »Rhazes … clearly distinguished smallpox and measles for the first time in the Western (sic!) world«.

[59] De variolis (wie Anm. 46–47), c. 12 (Channing S. 166f; Opitz S. 33).

[60] De variolis (wie Anm. 46–47), c. 14 (Channing S. 188ff; Opitz S. 37 ff.); hier nur einige Beobachtungen: günstig sind weiße, große, an Zahl geringe Pocken, die leicht hervortreten; weniger günstig sind weiße, große, zahlreiche Pocken; von den weißen Pocken sind bösartig die konfluierenden und die kleinen, nahe beieinander stehenden; grünliche und schwarze Pocken sind stets bösartig; von den Masern sind die am gutartigsten, bei denen die Rötung am schwächsten ist, die dunkleren sind bösartig; Allgemeinsymptome wie zunehmendes Fieber oder Unruhe und Verwirrung des Kranken sind prognostisch ungünstig.

[61] M. Neuburger, Geschichte der Medizin. II. 1 (Stuttgart 1911), S. 170, sieht den gewissenhaften, von dogmatischen Vorurteilen fast freien Praktiker; P. Diepgen, Geschichte der Medizin. I (Berlin 1949), S. 176, konstatiert »unerhörte Selbständigkeit und Kritik, die Razes zum größten Kliniker des Mittelalters macht«; ähnlich P. Kraus, S. Pines, Art. Al-Razi, in: Enzyklopaedie des Islam. III (Leiden 1936), S. 1225–1227, hier 1225; zurückhaltender Ullmann (wie Anm. 23), S. 129, der vor verallgemeinernden Urteilen warnt, »solange ein großer Teil der Schriften des Rāzī noch nicht zugänglich ist«; die bereits edierten Schriften zeigten ihn »eher als Kompilator und als Gelehrten, der das Wissen verarbeitet und systematisiert hat«; Rhazes sei »durch das unvermittelte Nebeneinander von Rationalität und Irrationalität charakterisiert, das so vielen mittelalterlichen Geistern eigen war«.

[62] So behauptet er etwa im Liber Divisionum, c. 159, Masern seien gefährlicher als Pocken, außer für die Augen *(Morbillus autem est maioris timoris quam variolae, nisi in oculo.);* hier zitierte Ausgabe: Abubetri Rhazae Maomethi opera exquisitiora, per G. Toletanum medicum Cremonensem, A. Vesalium Bruxellensem, A. Torinum Vitoduranum latinitate donata ac jam primum quam castigatissime ad vetustum codicem summo studie collata et restaurata, sic ut a medicinae candidatis intelligi possint (Basel 1544), hier S. 445.

[63] Ackerknecht (wie Anm. 1), S. 60; M. Ullmann, Islamic Medicine (Islamic Surveys 11, Edinburgh 1978), S. 84. Im Continens Rasis (wie Anm. 25), lib. XVIII, c. 8, fol. 382^{v}a; fol. 383^{r}a; fol. 383^{v}a, erscheint neben Pocken und Masern noch eine dritte Form, die *ḥumāq*, die von den mittelalterlichen Übersetzern mit *blacciae* wiedergegeben wird, vgl. Haeser (wie Anm. 3), S. 62.

[64] Brockelmann (wie Anm. 21), I, S. 273; Supp. I, S. 423; Ullmann (wie Anm. 23), S. 140–146; Sezgin (wie Anm. 24), S. 320–322.

[65] Liber regius, VIII 14; Übersetzung aus der arabischen Edition (Būlāq 1877, 2, S. 309f.) bei Richter (wie Anm. 21), S. 315f.; daraus die beiden folgenden Zitate.

Sie entstehen aus dem schlechten Anteil des mütterlichen Menstrualblutes, welches in das Kind gelangt und dort zurückbleibt. Werden diese Reste nun in Bewegung gesetzt, so schlagen sie sich auf der Körperoberfläche als Pocken nieder. Eine solche Bewegung kann durch verschiedene Umstände ausgelöst werden, *entweder aus einer Ursache von außen wie pesthaltige Luft oder das Verweilen an Orten, an denen die Pockenkranken sind, und so atmen sie die Luft ein, mit welcher die Ausdünstung gemischt ist, welche sich von den Geschwüren der Pockenkranken ablöst, oder von innen, wie die Ernährung des Knaben durch heiße und feuchte Speisen*[66].

Im Unterschied zu Rhazes sind die Pocken für Haly Abbas kein natürlicher Vorgang im Sinne einer Reifung des Blutes. Die *ḥaṣba* (Masern) sieht er als eine Art der Pocken *und ihre Entstehung ist von heißem, dünnen, nicht sehr schlechten Blut, und wenn diese Art zur Reife gelangt, so ist sie ähnlich dem Korn der Hirse oder wenig größer, und ihre Farbe ist rot und nicht eitert sie, sondern es entsteht ein Schorf.* Haly Abbas hat – in der Kürze seiner Schilderung – eine klarere Vorstellung von den Masern als Rhazes[67].

VI

Die lateinische Medizin lernte im Hohen Mittelalter die arabische Medizin in Übersetzungen im Umkreis der Schule von Salerno kennen[68]. Die Abhandlung des Haly Abbas wurde gleich zweimal übersetzt, erstmals Ende des 11. Jahrhunderts durch Constantinus Africanus unter dem Titel »Liber pantegni«[69]. Das Wort *ǧudarī* übersetzte er mit *variola*[70], wodurch diese schon bei Marius von Avenches belegte Krankheitsbezeichnung ihre bis heute gültige Bedeutungsverengung auf eine bestimmte Krankheit erfuhr[71]. Für *ḥaṣba* hat Constantinus kein lateinisches Wort gefunden, sondern es mit *variola de sanguine calido et subtili* umschrieben[72].

Der zweite Übersetzer, Stephanus von Antiocheia (1127), gab dem Werk den Titel »Liber regius«[73] und setzte für *ǧudarī* wie Constantinus das Wort *variola* (ausschließlich im Singular) und für *ḥaṣba* das Wort *rubeola*, die heutige Bezeichnung für Röteln. Im Abendland waren durch diese und weitere Übersetzungen anderer arabischer Autoren sowohl Terminologie als auch Krankheitstheorie der Pocken bekannt.

Gleichsam eine Brücke zwischen dem Westen und dem byzantinischen Osten bildete eine arabische Schrift des Abū Ǧaᶜfar ibn al-Ǧazzār (gestorben um 1004)[74]. Constantinus Africanus gab sich in der lateinischen Übersetzung als Autor dieses »Viaticum peregrinantis« (Proviant des Reisenden), worin ein Kapitel von den Pocken *(variolae)* handelt[75]. Diese Schrift wurde unter dem Titel »Ἐφόδια τοῦ ἀποδημοῦντος (Reiseproviant) von Konstantinos aus Rhegion (wohl identisch mit Constantinus Africanus) im 11. Jahrhundert ins Griechische übersetzt[76]. Bezüglich der als φλυκταίνουσα λοιμική (pustulöse Pest) umschriebenen Pocken werden Symptome geschildert und therapeutische Ratschläge gegeben[77].

VII

In Byzanz werden die Pocken im späten 11. Jahrhundert auch in literarischen Quellen faßbar. Der Polyhistor Michael Psellos (1018–ca. 1078) schildert in einem Epitaphios (Grabrede) auf seine im Alter von neun oder zehn Jahren gestorbene Tochter Styliani deren Todeskrankheit, bei der es sich sehr wahrscheinlich um Pocken handelte[78]: Nach fieberhaftem Beginn breitete sich über den ganzen Körper, insbesondere Kopf, Mund und Rachen, ein Ausschlag aus, der zu Bläschen heranwuchs und die Kranke durch sich daraus bildende Geschwüre entsetzlich entstellte. Am 20. Tag trockneten die Geschwüre ein und begannen abzufallen, aber kurz darauf erfolgte ein neuer Fieberanstieg, an dem das Mädchen am 31. Tag der Krankheit starb.

---

[66] Zu dem hier anklingenden Gedanken einer Ansteckung durch Pocken vgl. Ullmann (wie Anm. 23), S. 242–250.

[67] In den Schriften späterer arabischer Ärzte finden sich die unterschiedlichen Konzepte des Rhazes und des Haly Abbas auch kombiniert, z. B. im Kanon des Avicenna, lib. IV, fen I, tract. IV, c. 6; hier zitierte Ausgabe: Liber Canonis Avicenne, revisus et ob omni errore mendaque purgatus summaque cum diligentia impressus (Venedig 1507, Nd. Hildesheim 1964), hier fol. 416^{v}b.

[68] H. Schipperges, Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter (Sudhoffs Archiv, Beiheft 3, Wiesbaden 1964), S. 17ff.

[69] Hier zitierte Ausgabe: Summi in omni philosophia viri Constantini Africani operum reliqua (Basel 1539); zu seiner Übersetzertätigkeit vgl. P. O. Kristeller, The School of Salerno. Its Development and Its Contribution to the History of Learning, in: Bull. Hist. Med. 17 (1945), S. 138–194, hier 152; Schipperges (wie Anm. 68), S. 34ff.; G. Baader, Zur Terminologie des Constantinus Africanus, in: Medizinhist. Journal 2 (1967), S. 36–53; Ders., Die Entwicklung der medizinischen Fachsprache im hohen und späten Mittelalter, in: G. Keil, P. Assion (Hg.), Fachprosaforschung. Acht Vorträge zur mittelalterlichen Artesliteratur (Berlin 1974), S. 88–123, hier 100; V. v. Falkenhausen, Art. Costantino Africano, Dizinario biografico degli Italiani, 30 (Rom 1984), S. 320–324.

[70] Liber pantegni (wie Anm 69), S. 226–227; abgedruckt auch bei Richter (wie Anm. 21), S. 330f.; Constantinus verwendet *variola* im Singular und Plural.

[71] Strittig ist allerdings, was *variola* eigentlich bedeutet; abzuleiten von *varius* (verschiedenartig), bezieht es sich entweder auf die verschiedenen Farben der Hautveränderungen – so vermutete um 1250 bereits Gilbertus Anglicus, hier zitierte Ausgabe: Compendium medicine Gilberti Anglici tam morborum universalium quam particularium nondum medicis sed cyrurgicis utilissimum, Corr. et bene emendatum per M. Capella (Lyon 1510), hier fol. 347^{v}a –, oder weil verschiedene exanthematische Krankheiten hierunter subsumiert wurden, oder weil die Pusteln in verschiedenen Körperregionen verschiedene Stadien aufwiesen, vgl. Richter (wie Anm. 21), S. 326.

[72] Liber pantegni (wie Anm. 69), S. 227.

[73] Hier zitierte Ausgabe: Haly filius Abbas, Liber totius medicine necessaria continens, quem sapientissimus Haly filius Abbas … edidit, regique inscripsit, unde et regalis dispositionis nomen assumpsit. Et a Stephano philosophie discipulo ex Arabica lingua in Latinam satis ornatum reductus (Lyon 1523), hier S. 97^{r}b–97^{v}a; auch abged. bei Richter (wie Anm. 21), S. 329–330.

[74] Brockelmann (wie Anm. 21), I, S. 274f.; Suppl. I, S. 424; Ullmann (wie Anm. 23), S. 147f.; Sezgin (wie Anm. 24), S. 304f.

[75] Hier zitierte Ausgabe: Synesius. De febribus, quem nunc primum ex codice ms. Bibliothecae Lugduno Batavae edidit, vertit, notisque inlustravit Jo. Steph. Bernard. Accedit Viatici Constantino Africano interprete lib. VII pars (Amsterdam u. a. 1749), hier lib. VII, c. 8, S. 53–56.

[76] Teilweise veröffentlicht unter dem Autornamen »Synesius« (wie Anm. 75), vgl. Ch. Daremberg, Recherches sur un ouvrage qui a pour titre Zad el-Mouçafir, en arabe, Éphodes, en grec, Viatique, en latin, et qui est attribué, dans les textes arabes et grecs, à Abou Djafar, et, dans le texte latin, à Constantin, in: Ch. Daremberg (Hg.), Notices et extraits des manuscrits médicaux Grecs, Latins et Français, des principales bibliothèques de l'Europe, I^{er} partie (Paris 1853), S. 63–100; Haeser (wie Anm. 3), S. 62; P. S. Codellas, The case of Smallpox of Theodorus Prodromus (XIIth Cent. A. D.), in: Bull. Hist. Med. 20 (1946), S. 207–215, hier 208f.; H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. II (Byzantinisches Handbuch V, 2, München 1978), S. 306.

[77] Synesius (wie Anm. 75), c. 9–10, S. 288–306; in der Überschrift von c. 1 (S. 288) nennt der Autor eine φλυκταίνουσα λοιμική und eine ἑτέρα λεπτὴ καὶ πυκνὴ λοιμική (andere, kleine und dichte Pest); im weiteren spricht er von zwei Arten der λοιμική, die aber nicht differenziert werden; als Ursache der Pocken bezeichnet der Autor lakonisch Fäulnis des Blutes und anhaltendes Fieber (ebd.).

[78] Μιχαὴλ Ψελλοῦ Εἰς τὴν θυγατέραν Στυλιανὴν πρὸ ὥρας γάμου τελευτήσασαν, ed. K. N. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη. V (Paris 1876), S. 62–87, hier 77–81; vgl. A. Leroy-Molinghen, Styliané, in:

Andere Krankheiten, so Psellos[79], haben ihre Ursachen in den Körpersäften oder in Verwundungen und können durch die Medizin behandelt werden. Gegen diese νόσος λοιμιϰή (Pestkrankheit) indes, die aus dem Mark und den Knochen entsteht, hilft keine ärztliche Kunst. Er fügt hinzu, diese Krankheit trete häufig auf[80], verlaufe aber selten tödlich[81]. Derselbe Psellos erwähnt auch, daß Eudokia, Tochter Kaiser Konstantinos' VIII. (1025–1028), in ihrer Jugend durch ein λοιμιϰὸν νόσημα (Pestleiden) entstellt wurde[82].

Mitte des 12. Jahrhunderts beschreibt der Literat Theodoros Prodromos in Briefen ein selbsterlebtes Leiden, eine λοίμωξις (Pestilenz), welche der Volksmund in einem Euphemismus εὐλογία nenne, *damit sie durch den ehrwürdigen Namen für die Kranken leichter erträglich werde*[83]. Seine Schilderung ist seit längerem als Pocken identifiziert[84]. Auch Prodromos betont die Hilflosigkeit des Arztes, wobei seine Kritik sich – anders als bei Psellos – eher gegen die Unfähigkeit eines bestimmten Arztes richtet.

Aus diesen Schilderungen kann man mit hoher Wahrscheinlichkeit schließen, daß die Pocken in Byzanz inzwischen endemisch waren. Die Krankheit hieß im Volksmund εὐλογία, in der Hochsprache hatte sie den unspezifischen Namen λοιμιϰή.

VIII

Der Pockentraktat des Rhazes wurde in spätbyzantinischer Zeit aus einer syrischen Version unter dem Titel λόγος πεϱὶ λοιμιϰῆς ins Griechische übersetzt[85]. In einem Vorwort betont der unbekannte Übersetzer[86] die Notwendigkeit einer griechischen Version, *denn es gibt*

Byzantion 39 (1969), S. 155–163, hier 161; M. J. Kyriakis, Medieval European Society as seen in Two Eleventh-Century Texts of Michael Psellos, Part I, in: Byzantine Studies/ Études Byzantines 3 (1976), S. 77–100, hier 92–94; Hunger (wie Anm. 76), I, S. 373; R. Volk, Der Medizinische Inhalt der Schriften des Michael Psellos (Miscellanea Byzantina Monacensia 32, München 1990), S. 313–316.

[79] Ψελλοῦ Εἰς τὴν θυγατέϱαν (wie Anm. 78), S. 77.

[80] Ψελλοῦ Εἰς τὴν θυγατέϱαν (wie Anm. 78), S. 78, 80.

[81] Ψελλοῦ Εἰς τὴν θυγατέϱαν (wie Anm. 78), S. 80, 81.

[82] Michael Psellos, Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976–1077), Texte établi et traduit par E. Renauld. I (Paris 1926, ^{2}1967), S. 27; vgl. Johannes Zonaras (gest. nach 1160), Epitomae historiarum libri XVIII, Tomus III, ed. Th. Büttner-Wobst (CSHB, Bonn 1897), hier lib. XVII, c. 10, 7 (S. 570).

[83] Theodori Prodromi Epistula IV, PG 133, col. 1249 B.

[84] E. Jeanselme, L. Oeconomos, Où il est établi que Théodore Prodrome fut atteint de la Variole, in: 1er Congrès de l'Histoire de l'Art de Guérir (Antwerpen 1920), Liber Memorialis (Antwerpen 1921), S. 76–78; Codellas (wie Anm. 76), S. 212 ff.; W. Hörandner (ed.), Theodoros Prodromos. Historische Gedichte (Wiener Byzantinistische Studien 11, Wien 1974), S. 30.

[85] Rhazae de pestilentia libellus (wie Anm. 43).

[86] In einer Pariser Handschrift wird Johannes Zacharias Aktuarios (1. Hälfte 14. Jh.) genannt, vgl. G.-A. Costomiris, Études sur les écrits inédits des anciens médecins (et ceux dont le texte original est perdu, mais qui existent en latin ou en arabe), V^{e} série: XII^{e}–XIV^{e} siècles. Jean Tzetzès, Nicolas Myrepsus, Jean Actuarius, in: Revue des Études Grecques 10 (1897), S. 405–445, hier 416.

kaum einen Menschen, der von dieser Krankheit nicht ergriffen wird[87]. Für Pocken verwendet der Byzantiner durchgängig das Wort λοιμιϰή, für Masern setzt er εὐλογία. Nun kommt es zu einer charakteristischen Vertauschung: Er fügt in seine Übersetzung einen Satz ein, wonach die εὐλογία die schlimmere der beiden Krankheiten sei[88]. Die Rückenschmerzen, die Rhazes als Leitsymptom der Pocken bezeichnet, werden in der griechischen Version nun zum Hauptsymptom der εὐλογία – also eigentlich der Masern – erklärt[89]. In spätbyzantinischer Zeit ist die Gleichsetzung von Pocken = εὐλογία offensichtlich schon so fest etabliert, daß der Übersetzer diese Änderung vornehmen muß. Daraus ergibt sich indes, daß eine Unterscheidung in Pocken und Masern, die bei Rhazes bereits schwerfällt, in der griechischen Übersetzung nahezu unmöglich wird.

Ferner weist die griechische Übersetzung gegenüber dem Original eine andere Kapiteleinteilung und Abweichungen im Text auf. Einige dieser Unterschiede mögen auf die von der arabischen abweichende syrische Vorlage zurückzuführen sein, andere Unterschiede deuten auf eine selbständige Interpretation durch den Byzantiner. So hat er eine im Original schwer verständliche Bemerkung über verdoppelte Pocken *(al-ǧudarī al-muḍā'af)*[90] vereinfacht, indem er von einem zweiten Ausschlagen reichlich vorhandener Krankheitsmaterie spricht[91]. Der Byzantiner hat nicht Wort für Wort, sondern dem Sinn nach übersetzt und sich auch von den Anschauungen seiner eigenen Zeit leiten lassen.

Die byzantinische Übersetzung von Rhazes' Pockentraktat wurde ihrerseits 1498 von Giorgio Valla (1430–1499) aus Piacenza und 1556 von Niccolo Macchello aus Modena ins Lateinische übersetzt, um die Schrift für die medizinische Praxis nutzen zu können[92].

Zur Terminologie der Übersetzungen seien hier nur wenige Bemerkungen angefügt. Beide Übersetzer folgen getreu der griechische Vorlage; sie übernehmen auch die erwähnte Vertauschung der Symptome von Pocken und Masern. Die Pocken (λοιμιϰή) heißen bei Valla *pestilentia*, bei Macchello *pestis*. Das Wort εὐλογία gibt Valla in lateinischer Umschrift, also *eulogia* wieder, während es bei Macchello zu einem folgenschweren Mißverständnis kommt[93]: Er liest im griechischen Text anstelle von εὐλογία – interpretierend – das in neugriechischer Aussprache gleich klingende Wort εὐφλογία, welches er mit *incendium* (Entzündung) übersetzt und im gesamten folgenden Text verwendet.

---

[87] Rhazae de pestilentia libellus (wie Anm. 43), S. 243.

[88] Rhazae de pestilentia libellus (wie Anm. 43), c. 2, S. 246; dies behauptet allerdings auch Rhazes selbst im Liber divisionum, c. 159, vgl. oben Anm. 62.

[89] Rhazae de pestilentia libellus (wie Anm. 43), c. 4, S. 247.

[90] De variolis (wie Anm. 46–47), c. 14 (Channing S. 194; Opitz S. 38).

[91] Rhazae de pestilentia libellus (wie Anm. 43), c. 15, S. 259.

[92] Rhazae de pestilentia liber (wie Anm. 44); Razae libellus de peste, De graeco in latinum sermonem versus per N. Macchellum medicum Mutinensem (Venedig 1556); den praktischen Wert des Traktats betont noch K. Sprengel, Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneykunde, Zweyter Theil (Halle ^{3}1823), S. 405 f.

[93] Razae libellus de peste (wie Anm. 92), fol. 7^{r}.

Fazit

Die Pocken sind im *arabisch-islamischen* Kulturkreis seit dem 9. Jahrhundert als endemische Kinderkrankheit faßbar. Rhazes' Abhandlung über die Pocken zeigt ein bereits fortgeschrittenes Stadium der Auseinandersetzung mit dieser Krankheit. Die Pocken fügen sich in das aus der antiken griechischen Medizin übernommene Konzept der Humoralpathologie ein. Die therapeutischen Vorschriften erweisen die praktische klinische Erfahrung im Umgang mit dieser als unvermeidlich angesehenen Erkrankung.

Der *lateinische* Westen lernt die in den Schriften der arabischen Ärzte enthaltenen Kenntnisse über die Pocken seit Ende des 11. Jahrhunderts kennen. Hierbei wird für die Pocken das Wort *variola* geprägt. Offensichtlich erklärt die aus dem Osten kommende Theorie das auch im Westen bereits bekannte, aber bislang nicht genügend differenzierte Krankheitsbild.

Im *byzantinischen* Raum sind die Pocken seit dem späten 11. Jahrhundert als endemische Kinderkrankheit faßbar. Die Schilderungen des Michael Psellos und des Theodoros Prodromos zeigen jedoch, daß es der zeitgenössischen byzantinischen Medizin nicht gelingt, ein theoretisches Konzept und eine Therapie der Pocken zu entwickeln. Dieses Bedürfnis erfüllt in spätbyzantinischer Zeit die Übersetzung von Rhazes' Pockentraktat.

Die erhaltenen hochmittelalterlichen Schilderungen, die eine Diagnose Pocken erlauben, stammen alle aus einer Zeit, da diese Krankheit bereits endemisch geworden ist. Der Zeitpunkt des ersten epidemischen Einbruches der Pocken in den Mittelmeerraum muß also im Frühmittelalter oder in der Spätantike vermutet werden. Ob dieses Ereignis in den Seuchenzügen des 6. Jahrhunderts zu suchen ist oder in der von Galenos geschilderten Antoninischen Pest, bleibt allerdings spekulativ.

SEKTION

Die Wanderung des Erzählstoffes von Barlaam und Josaphat

Einige Überlegungen zur Sprache und Zeit der Abfassung des griechischen Romans »Barlaam und Joasaph«

VON WILLEM J. AERTS

In der großen Menge von Publikationen über den Roman »Barlaam und Joasaph«[1] haben sich hinsichtlich der griechischen Version drei Thesen herauskristallisiert: 1. Der Roman ist eine Arbeit von Johannes von Damaskus; 2. Er ist geschrieben oder aus dem Georgischen übersetzt worden vom Athos-Mönch Euthymios dem Iberer; und 3. Der Autor ist ein Anonymus aus Palästina, um einige Zeit früher als Johannes von Damaskus. Die letzte These ist von H. Zotenberg, die mittlere vor allem von P. Peeters und D. M. Lang, die erste von Fr. Dölger verteidigt worden. Alle drei haben etwas für sich, alle drei haben auch deutliche Nachteile. Vor- und Nachteile lassen sich abgekürzt etwa so formulieren: Die erhabene Rede und der große Sprachreichtum des griechischen Textes setzen einen virtuosen, in klassischer Weise geschulten Autor voraus, und wer hätte es besser sein können als Johannes von Damaskus, der außerdem in den meisten späteren Handschriften als Autor angedeutet wird. Die große Schwierigkeit dieser Position ist das Faktum, daß die frühesten Handschriften aus dem 10.–11. Jahrhundert datieren, um sich dann auch plötzlich in großer Anzahl zu manifestieren; ein Umstand, der doch etwas fremdartig anmutet, weil die große Popularität dieses Buches erst um zwei bis drei Jahrhunderte nach seiner Entstehung manifest geworden sein müßte.

Die Euthymios-Theorie hat wenigstens den Vorteil, daß die Zeitlücke zwischen Entstehung und Verbreitung des Werkes aufgehoben wird, aber den Nachteil, daß der Autor in der byzantinischen Literaturgeschichte keinen großen Namen als Literat erworben hat, ein Autor, dessen Biographie nur mitteilt, er habe als georgische Geisel in Konstantinopel eine griechische Ausbildung bekommen und später Georgisch erlernen müssen[2], was wohl bedeutet, daß er sich die georgische Schriftsprache habe erwerben müssen, weil man sich sonst fragen müßte, in welcher Sprache sich sein georgischer Vater an seinen Sohn gewendet hat, als dieser noch zu Hause war. Überdies nennen nur ganz wenige Handschriften ihn als Autor oder Übersetzer[3], und aus der Überlieferung seiner Aktivitäten kann mit größerer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß er eher aus dem Griechischen ins Georgische übersetzt hat als umgekehrt.

---

[1] Für den status quaestionis wird verwiesen auf H.-G. Beck, Geschichte der Byzantinischen Volksliteratur (München 1971), S. 35–41, mit den einschlägigen Literaturangaben. – *Speziell:* H. Zotenberg, Notice sur le texte et les versions orientales du livre de Barlaam et Joasaph. Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque Nationale, XXVIII, 1 (Paris 1887), S. 1–166. E. Kuhn, Barlaam und Joasaph, eine bibliographisch-litterargeschichtliche Studie (Abh. Bayer. Akad., München 1893), S. 1–88. P. Peeters, La première traduction latine de »Barlaam et Joasaph« et son original grec, in: Analecta Bollandiana 49 (1931), S. 276–312. F. Dölger, Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des H. Johannes von Damaskos (Studia Patristica Byzantina 1, Ettal 1953). *Lexica:* E. Kriaras, Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας (1968–1990 Thessaloniki). G. W. H. Lampe, A patristic Greek lexicon (Oxford 1961). H. G. Liddell, R. Scott, A Greek-English Lexicon new and revised and augm. edition by H. S. Jones (Oxford 1953). E. A. Sophocles, Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (Cambridge 1914). *Textverweisungen* beziehen sich auf: Rev. G. R. Woodward, H. Mattingly (ed.), [St. John Damascene] Barlaam and Ioasaph, with an Introduction by D. M. Lang (Loeb Classical Library, London, Cambridge/Mass. 1967). Johannes von Damaskos: Expositio fidei und Contra imaginum calumniatores, ed. B. Kotter (Patrist. Texte und Studien 12 [1973] und 17 [1975]). Für Leontios von Neapolis: A. J. Festugière (ed.), Léontios de Néapolis: Vie de Syméon le Fou et vie de Jean de Chypre (en collaboration avec L. Rydén) (Paris 1974).

Die alte, von Zotenberg aufgestellte Theorie hat den Vorteil, sprachlich und im Hinblick auf zitierte Väterstellen gut mit der von ihm vorgeschlagenen Zeit der Abfassung – erste Hälfte des 7. Jahrhunderts – übereinzustimmen. In seinem Fall besteht der Nachteil darin, daß die Zeitlücke zwischen Entstehung und Verbreitung oder Popularisierung noch größer ist als im Vergleich zur Autorschaft des Johannes Damascenus. Überdies hat Dölger gezeigt, daß viele der von Zotenberg angeführten sprachlichen und patristischen Kriterien unhaltbar sind. Wenn die von Dölger zitierten Selbstzitate des Johannes von Damaskus einwandfrei aus dessen Feder geflossen sind, ist die Theorie Zotenbergs ohnehin entkräftet.

In dieser kurzen Zusammenfassung ist auch noch zu erwähnen, daß der griechische Text, wie wir ihn kennen, auch dem Symeon Metaphrastes zugeschrieben worden ist, meistens im Rahmen der Euthymios-Theorie: Euthymios hätte dann die Übersetzung aus dem Georgischen durchgeführt, Symeon die Stilisierung des Textes vorgenommen. Aber diese von Lang in der Nachfolge von Kekelidze[4] geäußerte Vermutung ist wohl chronologisch unhaltbar.

Wie es scheint, hat sich eine Art Patt-Stellung ergeben, hinsichtlich derer ich – nach meiner Beschäftigung mit dem Text – nicht die Illusion hege, sie lösen zu können. Ich glaube aber, die Probleme etwas reduzieren zu können anhand einiger Lesefrüchte, die sich auf drei Gebiete beziehen, und zwar:

1. den Wortlaut des Proëms,
2. die stilistischen Eigentümlichkeiten und Bibelzitate,
3. den Vergleich mit (kanonischen) Arbeiten von Johannes von Damaskus und Werken von Johannes von Jerusalem, Leontios von Neapel (Zypern) und Symeon Metaphrastes.

Zu 1.: Ich folge Dölger in seiner Darlegung der verschiedenen Typen des Proëms. Er hat deutlich gemacht, daß der ursprüngliche Wortlaut etwa dieser gewesen ist: Ἱστορία ψυχωφελὴ ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῶν Αἰθιόπων χώρας τῆς Ἰνδῶν λεγομένης πρὸς τὴν Ἁγίαν Πόλιν μετενεχθεῖσα διὰ Ἰωάννου μοναχοῦ ἀνδρὸς τιμίου καὶ ἐναρέτου, μονῆς τοῦ Ἁγίου Σάββα.

Statt Σάββα hat eine Gruppe Handschriften Σινᾶ. Zwei Drittel der ungefähr 95 Handschriften mit Proëm haben diese Form (Typus A, bei Dölger). Weiter präzisierend bekommt man das folgende Bild: Zwei dieser Manuskripte datieren aus dem 10., sechs aus dem 11., fünf

---

[2] »A l'école des rhéteurs grecs qui furent ses premiers maîtres, Euthyme s' était hellénisé au point qu'il dut plus tard rapprendre sa langue maternelle«, übersetzt Peeters (wie Anm. 1, S. 302) aus den Viten der hll. Johannes und Euthymios, c. 23, in: Analecta Bollandiana 36–37, S. 32–33; vgl. auch Dölger (wie Anm. 1), S. 27.

[3] Paris. gr. 1771 (15. Jahrhundert), Marc. gr. VII, 26 (12. Jahrhundert), Neapol. Lat. VIII B 10 (14. Jh.), vgl. Beck (wie Anm. 1), S. 38. Es sieht übrigens so aus, daß Euthymius nur aus dem Griechischen ins Georgische übersetzt hat, und zwar um den kulturellen Rückstand etwas auszugleichen. Vgl. Dölger (wie Anm. 1), S. 24.

[4] Introd. Lang, ed. Woodward, Mattingly (wie Anm. 1), S. XXXII.

aus dem 12. Jahrhundert[5], die übrigen später. Von den frühen Handschriften gehören nach Dölger nur drei einem anderen Typus an (Nr. 45 Typus D, Nr. 51 und 125 – Typus E). Nr. 51 (Typus E 1) nennt als einzige aus dem 11. Jahrhundert Johannes von Damaskus als Autor; die frühe Datierung dieses Manuskripts wird jetzt übrigens abgelehnt.

Zu Recht hat Dölger festgestellt, daß die Wörter ἀνδρὸς τιμίου καὶ ἐναρέτου schwerlich vom Autor stammen können, das heißt in seinem Falle nicht von Johannes von Damaskus selbst. Es ist aber verwunderlich, daß Dölger aus dem Namen Ἰωάννου μοναχοῦ … μονῆς τοῦ Ἁγίου Σάββα schließt, der Verfasser des Proëms habe sicherlich noch gewußt, daß mit dieser Andeutung der berühmte Mönch Johannes von Damaskus gemeint war. Selbst wenn man diese Annahme unterschreiben wollte, bleibt noch die Schwierigkeit des Ausdrucks μετενεχθεῖσα übrig, den Dölger meines Erachtens zu leichtfertig in die Richtung von μεταφρασθεῖσα interpretiert[6].

Wenn tatsächlich μεταφρασθεῖσα gemeint war, dann wäre das wohl auch geschrieben worden. Man hätte dann ebenfalls die Erwähnung der Quellen-Sprache erwarten dürfen, wie es in Proëmen anderer Typen in der Tat stattgefunden hat (zum Beispiel »aus dem Arabischen«)[7]. Aber der Gedanke, es handele sich um eine Übersetzung, bringt uns auf die falsche Fährte. Es ist meines Erachtens nämlich sehr unwahrscheinlich, daß unser griechischer »Barlaam und Joasaph« Produkt einer Übersetzungsarbeit ist. Wie aus Kuhns literargeschichtlicher Übersicht klar wird, sind zwar das Gerippe der Geschichte und verschiedene Parabeln aus der Erzählung in die griechische Bearbeitung aufgenommen worden, sie macht aber auch klar, daß der griechische Autor den Stoff mit eigener Zielsetzung ganz umgearbeitet hat. Überdies macht der Stil des Ganzen deutlich, daß der Autor in vollkommen eigenen Worten die Geschichte nacherzählt und neu komponiert hat. So weit ich sehe, kann man in der griechischen Barlaam-Erzählung kaum eine Stelle nachweisen, deren Griechisch von einer Quellen-Sprache beeinflußt zu sein scheint, wie das zum Beispiel in der Septuaginta oder in der griechischen Übersetzung/Bearbeitung des syrischen Pseudo-Methodius-Textes auf Schritt und Tritt der Fall ist. Ich kann das Proëm dann auch nicht anders deuten als eine bloße Mitteilung, die Geschichte komme aus Indien und sei von einem Mönch namens Johannes nach Palästina mitgebracht worden. Berichte über Kontakte mit dem (fernen) Hinterland sind genügend vorhanden, um eine derartige Mitteilung nicht grundsätzlich anzweifeln zu müssen[8]. Eine direkte Entlehnung – wenigstens des Stoffes – würde auch erklären, warum die von einer Anzahl Gelehrter als »notwendig« postulierte syrische Zwischenstation fehlen könnte. Ebensowenig ist es meines Erachtens nötig anzunehmen, daß die Verchristlichung des Stoffes schon in der Vorlage zustande gekommen sein sollte: Das Thema der Eitelkeit und Vergänglichkeit des Lebens, deren Folgen man am besten mit Einfachkeit und Askese vorbeugen könne, ist allgemein genug, um in verschiedene religiöse und philosophische Richtungen eingerahmt zu werden. So nimmt Alexander der Große im Gespräch mit den Brahmanen oder Gymnosophisten seine Lektion in Bescheidenheit entgegen; sowohl Stoïker als Manichäer konnten zur Begründung ihrer Auffassungen nach Bedarf auf diese Themen zurückgreifen, und schon die alten Pythagoräer sahen in der Askese den Schlüssel zum gerechten Leben[9].

---

[5] 10. Jh.: Athous Laurae (T 94), Laurent. Conv. Soppr. (von Dölger [wie Anm. 1], Nr. 24, 45, S. 4–11, ins 10. Jh. datiert); 11. Jh.: Athous Cutlum. 5, Scorial. 163 (T-III-3), Monac. gr. 496, Oxon. Bodl. S. Mar. Magd. gr. 4, Par. gr. 903, Vatic. gr. 1083 – Dölger, Nr. 22, 42, 67, 82, 83, 126; 12. Jh.: Oxon. Bodl. Clark 49, Par. gr. 905, Vatic. Palat. gr. 368, Vindob. theol. gr. 12, Vindob. hist. gr. 21 – Dölger, Nr. 77, 85, 117, 134, 135.

[6] Siehe Dölger (wie Anm. 1), Nr. 18–20.

[7] Siehe Typus C 1 bei Dölger (wie Anm. 1), S. 13. Das συγγραφεῖσα ist übrigens merkwürdig. C 3 und C 4 haben den Ausdruck μεταβληθεῖσα ἀπὸ … ἐπὶ … um die Übersetzung aus dem Äthiopischen ins Griechische anzudeuten. Obschon μεταφρασθεῖσα als solches nicht gebraucht worden ist, ist klar, daß bei Übersetzungen sowohl Quellen- als auch Zielsprache angedeutet werden.

[8] Ein bekanntes Beispiel ist natürlich Kosmas Indikopleustes. P. Peeters zitiert in seinem Artikel (wie Anm. 1), S. 296 f., eine (angebliche?) Reise, die ein Mönch namens Johannes nach Indien gemacht habe, in der Vita von Theodoros von Edessa (Kap. 95) geschrieben von Mâr-Sabas. In der Zeit Justinians bestand reger Handelsverkehr mit dem fernen Orient (G. Ostrogorsky, History of the Byzantine State [Oxford ^{2}1968], S. 74), der später von den Arabern übernommen wurde.

Zu 2.: Die Sprache des Romans bietet eigentlich alle Charakteristika der späten christlichen attikisierenden Koine. Im Vergleich zum Beispiel mit den Viten des Symeon Salos und Johannes des Barmherzigen von Leontios von Neapolis ist der Sprach- und vor allem Wortgebrauch konservativ. »Modernismen« fehlen aber trotzdem nicht. So findet man an einigen Stellen Plusquamperfekte ohne Augment; diese Erscheinung ist aber nicht konsequent. Der Roman ist auch eine Fundgrube für periphrastische und pseudo-periphrastische Konstruktionen. So liest man zum Beispiel in Barlaam und Joasaph (S. 36): ἐν δὲ τῷ μεταξὺ συνέβη καί τι τοιοῦτον, ἐφ' ᾧ ἐπὶ πλέον χαλεπαίνων ἦν ὁ βασιλεὺς καὶ κατὰ τῶν μοναζόντων ὀργιζόμενος. Einige Zeilen weiter steht: λανθάνων ἦν διὰ τὸν φόβον τοῦ βασιλέως. Interessanter sind Formationen wie: θανόντες ἦσαν (S. 388) und θυγάτηρ οὖσα βασιλέως ..., ἥν, ..., εἰς ὄλισθον καὶ ὑποσκελισμὸν τοῦ υἱοῦ ὁ πατὴρ ἦν 'αποστείλας (S. 458), mit neugestalteten Plusquamperfekten, wie sie sich zur Zeit von Johannes Malalas einbürgerten[10]. In einigen Fällen wird auch die dritte Person des Reflexivpronomens gebraucht, statt der ersten oder zweiten Person. So zum Beispiel: τοὺς ἀσκητὰς ἐκείνους καὶ μονάζοντας ζητήσας ... ἐκείνοις ἑαυτὸν ἐγκαταμίξω (S. 40), oder: ἀλλὰ παραμεῖναι δεῖ τῇ ἀσκήσει, ἕως λαμπρότερον ἑαυτῷ τὸν στέφανον πλέξῃς (S. 590)[11]. Die synkretische Neuerung τὴν ... κάραν (S. 596) hat in unserem Text auch einen Platz gefunden: καὶ δὸς αὐτῷ ἐξουσίαν πατεῖν τὴν ὀλεθροτόκον κάραν τοῦ πολεμίου τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, in welchem Zitat auch das ὀλεθροτόκος statt ὀλεθροφόρος Aufmerksamkeit verdient[12].

Ganz fremd – und meines Erachtens zu emendieren – ist die Form ἐξηχούετο (S. 344): »es wurde bekannt«. Diese Form ist nicht nur morphologisch schwer zu erklären; vielmehr kann man, auch wenn die Form von ἐξηχόω hergeleitet wird, ihre intendierte Bedeutung nicht mit der Bedeutung dieses Verbums (»verrückt machen«) in Einklang bringen. Wahrscheinlich muß ἐξηχεῖτο gelesen werden.

---

[9] Bei allen Unterschieden zwischen den philosophischen und theologischen Ausgangspunkten dieser Richtungen treten immer Anschauungen wie *de brevitate vitae* und der Erwerb von Lebenseinsicht durch Askese und Selbstkontrolle auf. Daß der Manichäismus mittels seiner Assumierung vielen Gedankenguts aus Indien, Persien und dem Mittelmeerraum manches Verwandtes mit dem Barlaam-Roman aufweist, liegt auf der Hand.

[10] Vgl. W. J. AERTS, Periphrastica (Amsterdam 1965), S. 82ff.

[11] Vgl. A. N. JANNARIS, An historical Greek Grammar (London 1897, Nd. 1987), § 1406–1407 b.

[12] Ebd., § 249 b; G. N. HATZIDAKIS, Einleitung in die neugriechische Grammatik (Leipzig 1892, Nd. 1977), S. 78ff. 'Ολεθροτόκος nicht in LIDDELL, SCOTT (wie Anm. 1); das Lexicon von SOPHOCLES (wie Anm. 1) zitiert nur Nicetas Paphlagon 32 C (PG 105).

Der Roman hat hier und da auch eine besondere Wortfolge aufzuweisen, vor allem bei der Stellung des Possessivpronomens. Ich bezeichne zwei Stellen: ... ὁρᾷ δύο μοναχοὺς ..., οὓς κρατηθῆναι καὶ τῷ αὐτοῦ προσαχθῆναι ὀχήματι κελεύσας ... ἔφη (S. 46) und τούτων ὡς ἤκουσε τῶν ῥημάτων ὁ τοῦ βασιλέως υἱός, φῶς αὐτοῦ περιήστραψε τὴν ψυχήν (S. 96). In diesem zweiten Fall wirkt die Position des Pronoms αὐτοῦ, das natürlich zu ψυχήν gehört, eher künstlich als funktionell, wenn nicht αὐτοῦ als αὐτῷ zu interpretieren oder zu emendieren ist.

Es gibt auch eine Anzahl Wörter und Wortformen, die einige Aufmerksamkeit erregen, weil sie entweder als ἅπαξ λεγόμενα anzumerken oder in ungebräuchlicher Art und Weise angewendet sind. In einigen Fällen handelt es sich um eine Art »Partikularismus« in der vom Manuskript oder vom Herausgeber herrührenden Notation, wie zum Beispiel πρινή (S. 64), ἱνατί (S. 462), παραβραχύ (S. 472), stets als ein Wort[13]. Zweifelhaft ist auch ἀρσενοκοισία (S. 418) statt ἀρσενοκοιτία/ἀρρενοκοιτία, aber hier kann man die Fluktuation zwischen μεσαίχμιον und μεταίχμιον zum Vergleich anführen[14].

Als ἅπαξ λεγόμενα sind, soweit ich sehe, die folgenden Wörter anzumerken: κατησφαλτωμένα (S. 76), eine Verstärkung des Begriffs ἀσφαλτόω, der S. 74 gebraucht ist und eine Parallelle in Gen. 6, 14 hat; βλοσυρῶ (als Verb) S. 188; μηλωτάριος (als Adjektiv) S. 260; προσαφαρπάζω S. 336; ἀρθρέμβολος (als Adjektiv) S. 342; φληναρός (als Adjektiv) S. 348; αὐτοαγάπη S. 488. Bei diesem letzten Beispiel handelt es sich um eine Variante der Umschreibungen des göttlichen Namens wie αὐτοαγαθότης, αὐτοαλήθεια an derselben Stelle oder wie αὐτόφως, αὐτοαγαθότης, αὐτοζωή, αὐτοουσία im Traktat Expositio Fidei (8,17) von Johannes Damascenus. Zuweilen werden Wörter gebraucht, die nur selten vorkommen, aber aus klassischen Autoren belegt sind, wie zum Beispiel ἀπερισκέπτως (S. 66, schon Thukydides), ῥύψις (S. 98, Platon), πιναρός (S. 336, Euripides), φενακίζω (S. 350, 556, Theopompos, Sophokles, > φενακισμός), ἀνομολογέω (S. 474, Aktivum in Plutarch, Philo, in der klassischen Sprache Dep. Med.) und andere.

Weiter gibt es eine große Anzahl von mit α-privativum zusammengesetzten Wörtern[15], aber der Autor unterscheidet sich darin nicht wesentlich von Johannes von Damaskus oder vom viel »progressiver« schreibenden Leontios von Neapolis.

Am Ende diese Abschnitts ist noch zu bemerken, daß das Vokabular im allgemeinen zu wenig Anhaltspunkte bietet für die Annahme eines sich von Johannes von Damaskus unterscheidenden anderen Autors. Vielleicht sind die signalisierten Abweichungen in der Wortfolge ein brauchbares Indiz.

Auf ein weiteres Indiz kann man vielleicht auch aus den zitierten Bibelstellen schließen, das heißt aus denjenigen, die buchstäblich zitiert werden, aber an irgendeiner Stelle vom kanonischen Text abweichen. Sollte sich herausstellen, daß der Barlaam-Autor eine andere

---

[13] Obschon solche Schreibweisen an sich gut vorstellbar sind (wie προτοῦ statt πρὸ τοῦ), ist es in diesen Fällen doch vorzuziehen, die konventionellen Rechtschreibungen herzustellen: ἵνα τί hat sich gegenüber διατί nicht durchgesetzt, πρὶν ἤ hat Platz gemacht für πρὶν νά bzw. πρίν (niemals πριvηνά oder πρινή), nur das sehr populäre neugriechische παραπολύ wird jetzt meistens als ein Wort notiert, παρὰ λίγο aber immer mit zwei Worten.

[14] Vgl. Michaelis Pselli Historia Syntomos, ed. W. J. AERTS, (Berlin 1990), Komm. ad 106, 26.

[15] Z. B. ἀχώριστος, ἀδιαλείπτως, ἀναμαρτήτως, ἀδιάσπαστος, ἀνεξετάστως usw. Bei Leontios Neapolis (wie Anm. 1) z. B. ἀδιστάκτως, ἀθέατος, ἀθεράπευτος, ἀκαταίσχυντος, ἀκεραιότης, ἀκέφαλος usw.

Bibeltextgestaltung vor sich hatte als Johannes von Damaskus, dann wäre das ein Grund anzunehmen, es handele sich um verschiedene Personen. Als Beispiel kann folgendes dienen. Im Barlaam wird ein ausführliches Zitat aus 1. Kor. 15 in Auswahl gebracht. Auch Johannes von Damaskus gebraucht diese Stelle in seiner Expositio fidei (100, 76ff.). Die zitierten Verse (16ff.) lauten im NeuenTestament: εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται. εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν [ἐστιν], ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν … (20) νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων.

Der Barlaam-Text hat die folgenden Abweichungen:

1. ματαία ἡ πίστις ἡμῶν (auch ἐστιν fehlt)
2. ἐν ταῖς ἀνομίαις ὑμῶν
3. ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων γενόμενος.

Johannes von Damaskus gibt vor, buchstäblich zu zitieren, hat aber die folgenden Abweichungen:

1. εἰ statt εἰ γὰρ
2. εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται ist weggelassen (nur vorhanden in Ms. G)
3. Vor ματαία ist ἄρα οὖν hinzugefügt
4. Auch Johannes hat πίστις ἡμῶν
5. ἄρα ἔτι ἐσμὲν ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν
6. Er verkürzt Vers 20 zu Χριστὸς ἐγήγερται, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων.

Es ist klar, daß Johannes den Text angepaßt hat, aber es läßt sich noch einiges über diese Passage sagen. Die Verwirrung ἡμῶν – ὑμῶν kann kaum Aufregung wecken, und die Verwechslung ἁμαρτίαις – ἀνομίαις findet sich öfter[16]. Interessanter ist die Hinzufügung γενόμενος hinter ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, denn im Text des Neuen Testaments folgt hinter diesen Worten in einer Gruppe Handschriften ἐγένετο, darunter der Constantinopolitanus. Johannes gebraucht das γενόμενος hier nicht, obschon es ihm an dieser Stelle syntaktisch gut zustatten gekommen wäre, so daß man wahrscheinlich davon ausgehen kann, daß er einen Text ohne ἐγένετο, das heißt nicht aus der Constantinopolitanus-Gruppe, benutzte. In diesem Rahmen ist noch zu bemerken, daß Abweichungen im Barlaam-Text sehr oft – aber nicht immer[17] – auf die Constantinopolitanus-Gruppe zurückzuführen sind. In den buchstäblich zitierten Stellen folgt Johannes meistens dem kanonischen Text. In Hinsicht auf die von Dölger eingebrachten Vergleiche und sogenannten Selbstzitate kann man bemerken, daß diese

---

[16] Z. B. 2 Thess. 2, 3; Hebr. 8, 12.

[17] So liest man in Barlaam und Joasaph beim Zitieren von Joh. 1, 18 (SS. 6, 90, 244): ὁ μονογενὴς υἱός in Übereinstimmung mit der Constantinopolitanus-Gruppe. Dasselbe tut Johannes von Damaskus in De Imag. 2, 7, 37–39 (und anderswo), hat aber ἐν τοῖς κόλποις statt εἰς τὸν κόλπον im NT und Barlaam und Joasaph. Ad Hebr. 11, 37–38, hat Barlaam und Joasaph (S. 172) ἐν ἐρημίαις statt ἐπὶ ἐρημίαις, wieder in Einklang mit der Constantinopolitanus-Gruppe. Nicht immer ist dieser Einklang da: ad Gal. 4, 7 hat NT folgenden Text: ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος, ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ. In Barlaam und Joasaph (S. 284) lesen wir: ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος, ἀλλὰ υἱὸς καὶ κληρονόμος Θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ. Johannes von Damaskus, De Imag. 1, 19, 13 zitiert dieselbe Stelle, aber hinter κληρονόμος nur die Worte θεοῦ διὰ Χριστοῦ. Das letzte stimmt überein mit der Constantinopolitanus-Gruppe, weil der Text von Barlaam und Joasaph sich an die syrische Tradition anschließt (Sigla 326 al sy in Nestle). Ad Gal. 1, 8 folgt Barlaam und Joasaph (S. 282) die Lesart εὐαγγελίζηται ὑμῖν mit der C-Gruppe gegenüber εὐαγγελίσηται [ὑμῖν] im NT und εὐαγγελίσηται ὑμᾶς in Johannes von Damaskus, De Imag. 1, 66, 21–23.

nicht genügend überzeugen können. Sie schalten keineswegs die Möglichkeit aus, daß der Barlaam-Autor ausgiebig aus den Werken des Damaskeners geschöpft hat, oder – weniger wahrscheinlich – umgekehrt.

Zu 3.: In diesem Abschnitt lasse ich noch einige andere Überlegungen folgen. Angenommen, Johannes von Damaskus ist der Autor des Barlaam-Romans, mutet es doch wenigstens befremdend an, daß dieses Werk in der von Johannes VII. von Jerusalem (965–969) geschriebenen Biographie des Damaskeners ganz unbeachtet geblieben ist[18]. In dieser Biographie werden ausdrücklich seine theologischen Arbeiten verzeichnet, aber auch seine poetischen und musikalischen Aktivitäten erwähnt. Vom Roman hören wir nichts. Nur eine Stelle könnte den Gedanken aufkommen lassen, daß der Biograph vielleicht doch mit dem Roman bekannt war. An dieser Stelle (c. 26, Sp. 468A) wird erzählt, daß ein Diener in τὸν οὕτω ταπεινόν, τὸν οὕτω δυσείμονα seinen früheren Herrn Johannes wiedererkennt. Das Wort δυσείμων ist ein seltenes Wort, und es wird auch im Barlaam-Roman gebraucht, und zwar in der Verbindung σκληρὰν … καὶ δυσείμονα ἀγωγήν in der Szene, wo der König mit einem früheren Satrapen spricht, der Christ und Mönch geworden war[19]. Aber an einer anderen Stelle, nämlich in der Passage, wo der Vater von Johannes einen gelehrten Mönch freikauft, um ihn seinem Sohn als Lehrer zu besorgen[20], wäre die Gelegenheit günstig gewesen, einen Vergleich mit der Erscheinung Barlaams am Hofe des Prinzen Joasaph einzubauen. Das geschieht nicht: Zwar betrachtet Johannes' Vater den Mönch Kosmas wie einen θησαυρός, aber jemand, der mit dem Barlaam-Roman vertraut gewesen wäre, hätte meines Erachtens nicht die Gelegenheit verpaßt, ihn einen λίθος τίμιος zu nennen.

Auch die in Kapitel 13 verwendete Metapher des Perlenfischers im (Gottes-)Meer hat – soweit ich sehe – keinen Widerhall im Roman. Wohl findet sich in beiden Werken der Ausdruck ὄνος λύρας ἀκούων[21] als Zeichen der Ungelehrigkeit, aber das Sprichwort war wohl zu allgemein, um signifikant zu sein. Die Feststellung, daß dieser Biograph den Roman nicht kannte oder wenigstens nicht als eine Arbeit von Johannes betrachtet hat, stimmt auch mit den in Migne zitierten griechischen Testimonien, von denen keines den Roman nennt, überein.

Für die Frage, ob Symeon Metaphrastes Autor oder Bearbeiter des Romans sein könne, habe ich seine Lebensberichte von Ephraim dem Syrer und Johannes Eleëmon herangezogen[22]. Für letzteres gibt es einen stilistischen Anhaltspunkt im Vergleich zur Vita des Johannes Eleëmon von Leontios von Neapolis. An vielen Stellen läßt sich zeigen, wie der Metaphrast die volkstümlichere Sprache des Leontios auf eine mehr hochsprachliche Ebene gehoben hat. Trotzdem kann man sagen, daß Wortwahl und Satzbildung beim Metaphrast im allgemeinen einfacher sind als im Barlaam-Roman, der sich meines Erachtens durch einen sehr großen Sprachreichtum auszeichnet. In Parenthese kann man hier noch bemerken, daß es auch in der Volksüberlieferung einen Nachklang des Barlaam-Stoffes gibt, und zwar im sogenannten ersten Buch der Andros/Athen-Version des »Epos« *Digenis Akritas*[23]. Dort läßt der Vater sich noch vor der Geburt seiner einzigen Tochter über ihre Zukunft eine Weissagung geben – wie es auch bei der Geburt Joasaphs geschieht –, und als er hört, daß seine Tochter sich verlieben wird und von einem Mann geraubt werden soll, sperrt er sie in ein Kastell mit allen Freuden eines Paradieses ein – wie auch im Falle Joasaphs. Aber natürlich helfen diese Maßnahmen ebensowenig wie in der Joasaph-Geschichte. Weil dieses erste Buch später dem Digenis-Stoff hinzugefügt zu sein scheint, hilft es uns – leider – nicht weiter für die Feststellung eines Terminus ante quem für Barlaam und Joasaph. Die Stoff-Berührung im byzantinisch-arabischen Grenzgebiet kann aber die Vermutung festigen, daß der Roman eher über den Nahen Osten als über Georgien in die byzantinische literarische Welt eingezogen ist.

---

[18] PG 94, Sp. 429–490.

[19] Barlaam und Joasaph, S. 16.

[20] Johannes VII. von Jerusalem, Vita (wie Anm. 18), c. 9, Sp. 441.

[21] Barlaam und Joasaph, S. 490; Johannes VII. von Jerusalem, Vita (wie Anm. 18), c. 17.

[22] PG 114, Sp. 1253–1268 und Sp. 896–966.

[23] Digenis Akritas. Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen, ed. E. Trapp (Wiener Byz. Studien 8, 1971).

Wenn man aus diesen Überlegungen einige Schlußfolgerungen ziehen möchte, dann würden diese etwa wie folgt lauten:

1. Dölger hat zu Recht die Theorien von Zotenberg und Lang zurückgewiesen. Zotenbergs Annahme scheitert im Licht der Feststellung, daß der Autor des Barlaam-Romans sicherlich mit dem Gedankengut des Damaskeners bekannt war; die Euthymios-Theorie scheitert meines Erachtens schon daran, daß der Roman kein einziges Indiz aufweist, daß der Stoff sich irgendwo anders als im Nahen Osten entwickelt hat, ganz abgesehen davon, daß Sprachniveau und Stil sich besser dem 8. bis 9. Jahrhundert zuordnen lassen, als dem 10. bis 11. Jahrhundert.
2. Wenn Johannes von Damaskus der Autor sein soll – was stilistisch und von der Sprachvirtuosität her keineswegs ausgeschlossen ist –, hat man wenigstens zu erklären, warum das populäre Werk nicht in der Biographie und in den griechischen Testimonien über Johannes verzeichnet worden ist und warum es erst später kopiert wurde. Zwei Antworten wären denkbar:
   a) Johannes hat diesen Roman zwar geschrieben, er hat ihn aber selbst als ein πάϱεϱγον betrachtet, weit unwichtiger als seine theologischen und poetischen Arbeiten. Als typischer Mönch-Roman hat er erst im Rahmen der Propaganda für die Mönchsrepublik auf dem Athos die große Popularität und Verbreitung gefunden.
   b) Der Roman ist nicht von Johannes von Damaskus geschrieben worden. Es muß dann fast ein Zeitgenosse des Damaskeners gewesen sein, der den Roman konzipiert hat. Hier stößt man angeblich auf die Schwierigkeit, ein solches Werk einem Anonymus zuzuschreiben, denn könnte ein solcher Sprachvirtuose anonym geblieben sein? Warum eigentlich nicht? Von den vielen einem Leontios zugeschriebenen Werken bleibt es schwer herauszufinden, welcher Leontios für welches Werk verantwortlich war. Die Wissenschaft kann sich schwerlich mit einem Anonymus zufrieden geben, vor allem wenn dieser Anonymus Schöpfer eines offenbar sehr erfolgreichen Werkes gewesen ist. Aber nehmen wir einmal an, von Paul Dukas sei nur sein symphonisches Gedicht »Der Zauberlehrling« ohne Namen des Komponisten übriggeblieben, würde man dann nicht alles versuchen, das Werk einem berühmten Komponisten des späten 19. oder frühen 20. Jahrhunderts zuzuweisen? Würde man Schönbergs »Gurrelieder« ihm zuschreiben, wenn das Werk ohne seinen Namen überliefert wäre?

Mit anderen Worten: Ich persönlich kann sehr wohl mit dem Gedanken leben, daß der Roman Barlaam und Joasaph von einem Anonymus aus dem späten 8. oder frühen 9. Jahrhundert im Nahen Osten oder in einer Ostprovinz des byzantinischen Reiches geschrieben worden ist.

Anmerkungen zur Barlaam-Ikonographie

Rudolfs von Ems »Barlaam und Josaphat« in Malibu und die Bildtradition des Barlaam-Stoffs

VON NORBERT H. OTT

Obgleich in den letzten Jahren ein verstärktes Interesse sowohl der Kunst- wie der Literaturwissenschaft an den Wechselwirkungen zwischen Texten und ihren Illustrationen oder an Freskenzyklen, Textilien und plastischen Zeugnissen literarischer Themenkreise zu beobachten ist, so ist das interdisziplinäre Gespräch, geschweige denn die methodische Grundlegung für die Begegnung zwischen den beiden Medien Kunst und Literatur noch immer nicht zur Selbstverständlichkeit geworden[1]. Für das zentrale Betätigungsfeld des mittelalterlichen Künstlers – Bibel, Heils- und Heiligengeschichte, also mündlich und vor allem schriftlich-literarisch vermittelte Quellenbereiche – ist es der Kunsthistoriker seit je gewohnt, sich seinem Gegenstand nicht ohne den Blick auf eben diese – »literarischen« – Quellen zu nähern. Doch außerhalb dieses Stoffkanons, vor allem im Bereich profaner, auch in der Bildkunst realisierter literarischer Stoffe, ist der Blick über die Zäune der eigenen Disziplin keineswegs die Regel.

Der Barlaam-Stoff ist, von der Spätantike bis ins Mittelalter, ein Beispiel für die produktive Be- und Verarbeitung in der Literatur wie in der bildenden Kunst, zugleich aber auch eines für jene Informationsdefizite, die aus der gegenseitigen Abschottung der wissenschaftlichen Einzeldisziplinen resultieren: Unsere mediävistischen und kunsthistorischen Handbücher[2] erwähnen zwar Barlaam-Fresken und -Bauplastiken aus dem byzantischem und dem westlichen Bereich, Bilderhandschriften der griechischen und lateinischen Fassungen des »Barlaam«-Romans, Illustrationen von Parabeln aus dem Barlaam-Stoff – besonders solche der Einhorn-Parabel – in Psaltern oder im »Renner« Hugos von Trimberg, sie führen auch die 1476 bei Günter Zainer in Augsburg mit 64 Holzschnitten illustrierte deutsche Druckfassung[3] des Romans an. Das bei weitem – auch in der Geschichte der deutschen Handschriftenillustration – interessanteste Zeugnis einer »Barlaam«-Ikonographie volkssprachlichen Gebrauchs aber, die seit 1929 bekannte, allerdings erst 1985 gebührend gewürdigte[4] Bilderhandschrift des »Barlaam und Josaphat« Rudolfs von Ems, ist den Autoren dieser Handbuchartikel, obwohl schon früher in der Kunstgeschichte und in der mediävistischen Germanistik mehrfach erwähnt[5], völlig unbekannt geblieben. Das hat natürlich auch mit der Besitzgeschichte dieser Handschrift zu tun, die 1929 in einem Antiquariatskatalog von Jacques Rosenthal[6] in München kurz beschrieben – und auch sofort von der Forschung rezipiert – wurde, dann aber lange Zeit in Privatbesitz blieb – bei Martin Bodmer in Cologny bei Genf –, bis sie 1974 der Antiquar H. P. Kraus in New York anbot[7], von wo sie in die Sammlung Ludwig in Köln gelangte; heute wird diese einzige deutschsprachige zyklische Bilderhandschrift des Barlaam-Stoffs im J. Paul Getty Museum in Malibu, Kalifornien, unter der Signatur Ms. Ludwig XV 9 aufbewahrt.

---

[1] Siehe zu diesem Problemkomplex u. a. H. FRÜHMORGEN-VOSS, Text und Illustration im Mittelalter. Aufsätze zu den Wechselbeziehungen zwischen Literatur und bildender Kunst, hg. und eingeleitet von N. H. OTT (MTU 50, München 1975); Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. C. MEIER und U. RUBERG (Wiesbaden 1980); Text und Bild, Bild und Text. Symposion 1988, hg. W. HARMS (Stuttgart 1990).

[2] W. STAMMLER, Barlaam u. Josaphat, in: RDK I, Sp. 1452–1457; K. W. FORSTER, Barlaam u. Joasaph, in: LCI I, Sp. 244f.; K. WESSEL, Barlaam u. Joasaph, in: LM I, Sp. 1464–1469, hier Sp. 1469 (Ikonogr. Darst.).

[3] Gesamtkatalog der Wiegendrucke (GW), Nr. 3398; A. SCHRAMM, Der Bilderschmuck der Frühdrucke, II. Die Drucke von Günther Zainer in Augsburg (Leipzig 1920), S. 17–19 und Abb. 545–608. – Die 64 Holzschnitte der ca. 1480 bei Anton Sorg in Augsburg gedruckten Zweitauflage (GW 3399) sind seitenverkehrte Kopien der Zainer-Holzschnitte; dazu: Katalog der Bibliothek Otto Schäfer, I, Drucke, Manuskripte und Einbände des 15. Jahrhunderts. Bearb. M. VON ARNIM (Stuttgart 1984), Nr. 33.

Im Zentrum der folgenden Ausführungen soll deshalb diese Handschrift stehen – nicht jedoch, ohne den Kontext anderer ikonographischer Zeugnisse des Stoffs zu berücksichtigen und zumindest zu fragen, was mit einem literarischen Stoff – als solcher schon vielfach vermittelt und nur in der Brechung seiner Überlieferung existent – geschieht, sich möglicherweise verändert, wenn er in einem anderen Medium – dem der Bildkunst – rezipiert und realisiert wird.

Auf die verschlungene Stoff- und Textgeschichte einzugehen – die Vermittlung der Buddha-Legende von Indien in den Westen, die Adaptationen durch Judentum, Islam und Christentum, die noch immer nicht hinreichend geklärten Abhängigkeiten der georgischen und griechischen Fassungen und deren Aufnahme durch die lateinisch-patristische Literatur – ist hier kein Ort[8]. In Byzanz ist der Roman breit überliefert; etwa 140 Handschriften, die älteste datiert von 1057, sind bekannt. Früh schon wird die griechische Fassung illustriert[9], von der insgesamt fünf Codices mit Bilderzyklen nachgewiesen sind, deren zwei jedoch Teile des gleichen, in verschiedenen Bibliotheken aufbewahrten Exemplars sind. Der noch im 11. Jahrhundert entstandene Cod. 42 des Heilig-Kreuz-Konvents in Jerusalem ist die älteste Bilderhandschrift des Texts; von der Wende des 11. zum 12. Jahrhundert stammt eine Handschrift, deren Teile heute an zwei Orten – Cambridge, Universitätsbibliothek, Add. 4491; Joannina in Epirus, Bibliothek der Schola Zosimaia – aufbewahrt werden; um die

---

[4] A. von Euw, J. M. Plotzek, Die Handschriften der Sammlung Ludwig, IV (Köln 1985), S. 256–266 u. Abb. 187–228.

[5] H. Jerchel, Spätmittelalterliche Buchmalerei am Oberlauf des Rheins, in: Oberrhein. Kunst 5 (1932), S. 17–82, hier 50; A. Goldschmidt, Die Luzerner Handschriften des Schachzabelbuches des Schweizer Dichters Konrad von Ammenhausen, in: Innerschweizerisches Jb. für Heimatkunde 8–10 (1944–1946), S. 29–33, hier 29 und Abb. 104; H.-J. Koppitz, Studien zur Tradierung der weltlichen mittelhochdeutschen Epik im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert (München 1980), S. 38, Anm. 17; A. A. Schmid, Die Illustrationen. Stil und Meisterfrage, in: Die Schweizer Bilderchronik des Luzerners Diebold Schilling 1513, hg. A. A. Schmid (Luzern 1982), S. 679–706, hier 695 u. Abb. 107.

[6] J. Rosenthal, Katalog 91 (München 1929), Nr. 5.

[7] H. P. Kraus, Monumenta Codicum Manu Scriptorum (New York 1974), S. 97, Nr. 39 u. Abb. 94–96, 152–156; H. P. Kraus, In Retrospect (New York 1978), S. 188f., Nr. 74.

[8] Vgl. dazu LM (wie Anm. 2) – (dort weitere Lit.) sowie O. Mazal, Der griechische und byzantinische Roman in der Forschung von 1945–1960. Ein Literaturbericht, in: JÖB 14 (1964), S. 84–93.

[9] Zu den Handschriftenillustrationen vgl. J. D. Stefanescu, Le roman de Barlaam et Joasaph illustré en peinture, in: Byzantion 7 (1932), S. 347–369; S. der Nersessian, L'illustration du roman de Barlaam et Joasaph (Paris 1936); H. Aurenhammer, in: LCI I, Sp. 291–294 (dort weitere Lit.).

Wende zum 13. Jahrhundert entstand das MS. 338 des King's College in Cambridge; der jüngste und am reichsten – mit insgesamt 210 Miniaturen – ausgestattete *Codex picturati* stammt (Ms. gr. 1128 der Bibliothèque Nationale, Paris) aus dem 14. Jahrhundert. Vier erhaltene griechische Bilderhandschriften – das ist vor dem Hintergrund der breiten Überlieferung ein ziemlich bescheidenes ikonographisches Programm. Bis auf den späten Pariser Codex werden auch meist nur die Rahmenhandlung und einige Parabeln illustriert; Verbindungen zwischen den Zyklen der Bilderhandschriften, ja einen einheitlichen Illustrationstyp, der sich verbindlich durchgesetzt hätte, gibt es nicht – auch nicht bei den Bilderhandschriften der lateinischen Version wie etwa dem Cod. Ottob. lat. 269 der Bibliotheca Vaticana von 1311 oder dem oberitalienischen Ms. 233 der Rossiana aus der 1. Hälfte des 15. Jahrhunderts.

So ist es denn nicht verwunderlich, daß auch die Ausstattung der Handschriften der mittelhochdeutschen Bearbeitungen des »Barlaam- und Josaphat«-Stoffs höchst zurückgenommen und einzelgängerisch wirkt, verglichen vor allem mit den Bilderhandschriften manch anderer Stoffbereiche, etwa dem Antikenroman[10] – Alexander- und Trojastoff zum Beispiel – oder den Epen der karolingischen Reichsgeschichte[11] – »Karl« und »Willehalm« –, bei denen sich ikonographische Zyklen von höchstem Anspruchsniveau und dezidierter Verbindlichkeit herausgebildet hatten[12]. Die einzige Handschrift der frühesten deutschsprachigen Fassung des Barlaam-Stoffs – Ottos II. von Freising um 1200 verfaßte Nachdichtung des Prosaromans von Johannes Damascenus in deutschen Reimpaarversen[13] –, Ende des 14. Jahrhunderts im Kloster Arnsberg bei Lich geschrieben und heute im Besitz der Gräflich Solms-Laubachschen Bibliothek in Laubach[14], ist nicht zyklisch illustriert, sondern enthält zu Beginn eine in den für die Initiale des Textbeginns vorgesehenen zehnzeiligen Leerraum nachträglich eingefügte, kolorierte Federzeichnung eines auf einem Kastenthron sitzenden Königs mit einem Buch in Händen (Abb. 1). Obgleich die später hinzugefügte Illustration stilistisch höchst bescheiden wirkt, könnte doch diese Figur mit dem Buch auf den Knien ein ikonographisches Modell darstellen – das des Autorenbilds –, mit dem – als gleichsam »kanonischer« Bildtyp für die Texte allerhöchster »Wahrheit« überhaupt: den Evangelien – seit der Spätantike tradionell ein besonderes Signal gesetzt wird. Der mit einer solchen Illustration eingeleitete »Barlaam« wäre dann ebenfalls eingebunden in den durch den Bildtyp vermittelten Wahrheitsanspruch[15].

---

[10] Siehe dazu M. R. Scherer, The Legends of Troy in Art and Literature (New York/London 1963); L. E. Stamm-Saurma, Die Illustrationen zu Konrads Trojanerkrieg, in: Das ritterliche Basel. Zum 700. Todestag Konrads von Würzburg (Ausstellungskatalog, Basel, Würzburg 1987), S. 62–68.

[11] Zur Karl-Roland-Ikonographie: R. Lejeune, J. Stiennon, Die Rolandssage in der mittelalterlichen Kunst. I–II (Brüssel 1966); zu den »Willehalm«-Ilustrationen vgl. R. M. Schmidt, Die Handschriftenillustrationen des »Willehalm« Wolframs von Eschenbach (Wiesbaden 1985).

[12] Zum Problem des Anspruchsniveaus s. N. H. Ott, Überlieferung, Ikonographie – Anspruchsniveau, Gebrauchssituation. Methodisches zum Problem der Beziehungen zwischen Stoffen, Texten und Illustrationen in Handschriften des Spätmittelalters, in: Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposion Wolfenbüttel 1981, hg. L. Grenzmann, K. Stackmann (Stuttgart 1984), S. 356–386.

[13] Zu Ottos »Barlaam«-Version vgl. U. Wyss, Otto II. von Freising, in: VL VII, Sp. 223–225 (dort weitere Lit.). Edition: A. Perdisch (Hg.), Der Laubacher Barlaam. Eine Dichtung des Bischofs Otto II. von Freising (Bibliothek des Litterarischen Vereins Stuttgart 260, Tübingen 1913).

[14] Signatur: Hs. T. Papier mit eingeschobenen Pergamentblättern, 758 Seiten, 211 × 144 mm, Bastarda von drei Händen, nicht rubriziert.

[15] Zum Autorenbild s. D. Klein, Autorenbild, in: RDK I, Sp. 1309–1314.

Nicht bebildert ist der Chm 347 der Bayerischen Staatsbibliothek in München aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts, der den altjiddischen »Ben hamelech wehanosir«, eine Übersetzung der hebräischen, auf arabischer Grundlage fußenden Version des »Barlaam und Josaphat«, enthält[16]. Dieser Befund ist nicht ungewöhnlich: Im Gegensatz zu den oft aufwendig ausgestatteten hebräischen Codices sind die jiddischen Manuskripte, mit der sparsamen Ausnahme des Münchner Chm 100, nie illustriert; sie spiegeln damit die Zurückgenommenheit des literarischen Anspruchs der jiddischen »Volkssprache« und deren Bindung an mündliche Traditionen[17].

Aber auch der um etwa 1225 entstandene Versroman »Barlaam und Josaphat«, mit dem Rudolf von Ems den tradierten Stoff – die Gattungsgrenzen zwischen Legenden- und Erbauungsliteratur, Fürstenlehre und höfischem Roman durchbrechend – für ein höfisches Publikum aufbereitete, ist zwar ziemlich breit überliefert[18], doch nur eine Handschrift wurde mit einem reichen Bilderzyklus ausgestattet. Bei drei weiteren kann man ansatzweise von Buchschmuck sprechen: das Ms. germ. fol. 20 der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, ein oberdeutsches Manuskript aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts, ist nur mit roten und blauen Initialen auf Fleuronnéegrund versehen; lediglich der Textbeginn ist mit einer – wenig sorgfältig gemalten – blauen Blattwerkinitiale auf rot gerahmten Blattgoldgrund betont[19]. Das Ms. Add. 10288 der British Library, eine Pergamenthandschrift aus dem 14. Jahrhundert, enthält außer arabeskenverzierten blauen und roten Initialen an den Rändern zweier Blätter spätere Federzeichnungen – eher Federproben als Illustrationen[20]. Während diese beiden »Barlaam«-Manuskripte nur bedingt unter die illustrierten Handschriften gerechnet werden können, leitet eine ehemals Königsberger, jetzt Thorner Sammelhandschrift[21] des Deutschen Ordens aus dem 15. Jahrhundert, die außer Rudolfs »Barlaam« noch die Hiobsparaphrase, den »Daniel« und ein Marienlob enthält[22], die Einzeltexte mit historisierten Initialen ein: dem »Barlaam« voran sitzt in einer A-Initiale ein Greis mit roter Mütze auf einem Steinthron, ein Schriftband in der Hand haltend, das zugleich den Querbalken des A bildet und die Inschrift *Dis is das buch barlam* trägt. Weit stärker als die bescheidene Zeichnung des »Laubacher Barlaam« signalisiert dieses Initialbild der – ikonographisch im Propheten-Bildtyp – sitzenden Autorität mit dem Schriftband den hohen Wahrheitsanspruch dieses Textes, ein Anspruch, der in dieser Sammlung zudem betont wird durch die Einfügung des »Romans« in die biblische Wahrheit: die Übersetzungen des Hiob- und des Daniel-Buchs.

Verglichen mit diesen Handschriften ist das Ms. Ludwig XV 9 des Getty-Museums in Malibu, das am Ende auf Bl. 378^{v} nach dem Schlußvers *des helf uns daz lebende brôt / Alphâ et O, künec Sâbâôt* von der Schreiberhand die Datierung *1469* trägt, ein durchaus einzelgängerisches Objekt im Kontext der »Barlaam«-Ikonographie – nicht jedoch, was seinen Werkstattzusammenhang angeht und die daraus resultierende Produktionsweise, die sich auch in den verwendeten Bildformeln, in der Szenenauswahl und im Stil niederschlägt.

Das Manuskript umfaßt 379 Papierblätter vom Format 285 × 205 mm und ist einspaltig mit 21–25 Zeilen pro Seite – in elsässischem Dialekt – mit einer südwestdeutschen, an den Zeilenanfängen rubrizierten Bastarda beschrieben[23]. Der Textbeginn Bl. 2^{r} wird durch eine große, mit Fleuronnée gefüllte A-Initiale betont, die von drei Wappen[24] umgeben ist; eine modisch gekleidete Dame in der rechten unteren Blatthälfte trägt das Wappenschild – drei silberne Falken in Blau – der elsässischen, auch im Pfälzischen ansässigen Adelsfamilie vom Falkenstein mit dem von anderer als der Schreiberhand seitlich angebrachten Vermerk: *dieß bouch ist hannssen von falckenstein*. Auch das Wappen selbst, das die Dame nicht wirklich in Händen hält, wirkt – in hellerer Feder als die übrigen Zeichnungen – später nachgetragen: Hans von Falkenstein war also kaum Auftraggeber, sondern wohl einer der frühesten Besitzer des Codex.

Die Handschrift ist in dichter Folge mit insgesamt 138 ganzseitigen, oft unten und seitlich bis an die Blattränder reichenden, kolorierten Federzeichnungen illustriert, denen häufig rote Bildtituli beigefügt sind (Abb. 2–6, 8). Die Umrisse sind mit ziemlich dünner Feder in harten, durchgezogenen Linien gezeichnet; Parallelfalten, Haken und eckige Brüche markieren die Kleidung, für Schattenpartien oder Modellierung werden kaum Federstrichelungen verwendet, wohl aber werden zum Beispiel Pelzsäume oder -krägen an den Gewändern durch kurze Parallelschraffen wiedergegeben. Hintergrundlandschaften, aus hochragenden, auch kugeligen Bäumen, eckigen Felszacken und sich in die Höhe türmenden Architekturen zusammengefügt, werden deutlich als Kulissen aufgefaßt. Die Frisuren der Personen fügen sich aus regelmäßigen Wellenlinien und Kringeln zusammen; auch Wasserflächen (Abb. 2) sind aus parallel laufenden, sich mitunter verschlingenden Wellenlinien gebildet. Die Figuren tragen auffallend modische Kleidung, zum Beispiel sehr spitze Schuhe (Abb. 3), und stehen meist in kaum bewegter, ruhiger, oft geradezu steifer, gemessener Haltung in der Bildfläche.

---

[16] Die Handschrift überliefert etwa zwei Drittel des ursprünglichen Texts. Vgl. W. O. Dreesen, Die altjiddische Bearbeitung des Barlaam-Stoffes, in: ZfdPh Sonderb. 1974, S. 218–233.

[17] Vgl. zu diesem Problemkomplex N. H. Ott, Zur Bilderlosigkeit jiddischer Handschriften, in: Trierer Beiträge aus Forschung und Lehre. Oktober 1977, S. 42–45.

[18] S. Prillwitz, Überlieferungsstudie zum »Barlaam und Josaphat« des Rudolf von Ems. Eine textkritisch-stemmatologische Untersuchung (Kopenhagen 1975), weist 15 vollständige Handschriften und 31 Fragmente nach (Handschriftenbeschreibungen S. 16–108).

[19] Vgl. H. Wegener, Beschreibendes Verzeichnis der Miniaturen und des Initialschmuckes in den deutschen Handschriften bis 1500. Beschreibende Verzeichnisse der Miniaturen-Handschriften der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin, V. Die deutschen Handschriften bis 1500 (Leipzig 1928), S. 104; Prillwitz (wie Anm. 18), S. 57–59.

[20] R. Priebsch, Deutsche Handschriften in England, II: Das British Museum (Erlangen 1901), S. 104f, Nr. 120; Prillwitz (wie Anm. 18), S. 67–71.

[21] Toruń, Biblioteka Uniwersytetu Mikolaja Kopernika, Rps 40 (ehem. Königsberg, Staats- und Universitätsbibliothek, ms. 890^{b}). Beschreibung bei A. Hübner, Die poetische Bearbeitung des Buches Daniel (DTM 19, Berlin 1911), S. VIII–XXII.; s. auch Prillwitz (wie Anm. 18), S. 54–57.

[22] Rudolfs »Barlaam« war im Deutschen Orden äußerst beliebt, wie Verzeichnisse von Ordensbibliotheken deutlich machen; s. dazu H. Wenzel, Höfische Geschichte. Literarische Tradition und Gegenwartsdeutung in den volkssprachlichen Chroniken des hohen und späten Mittelalters (Beitr. zur Älteren dt. Lit.gesch. 5, Bern, u. a. 1980), S. 56, Anm. 9.

[23] Die Handschrift wird beschrieben in: Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters, II, Lf. 1/2. Begonnen von H. Frühmorgen-Voss, fortgeführt von N. H. Ott zusammen mit U. Bodemann (München 1993), Nr. 12.1.3.

[24] Die Wappen hat L. E. Saurma-Jeltsch identifiziert: 1. am oberen Rand links schwarzer, steigender Löwe in silbernem Feld (vielleicht das seitenverkehrte Wappen derer von Lichtenberg); 2. oben Mitte silberner Balken in blauem Feld (von Vinstingen); 3. darunter roter Schild mit weißem Kreuz (vielleicht Wappen derer von Eynzych), alle vier Geschlechter sind als Mitglieder der Gesellschaft »im Wolf vom Rheinstrom« miteinander verbunden; s. L. E. Saurma-Jeltsch, Die Kommerzialisierung einer spätmittelalterlichen Kunstproduktion. Zum Wandel von Konzeption und Herstellungsweise illustrierter Handschriften bei Diebold Lauber und seinem Umkreis (Habilitationsschrift, masch. Berlin 1991), Katalogband S. 175–181.

In der Farbgebung, unter der an vielen Stellen die Bleistiftvorzeichnung erkennbar ist, überwiegt Rot und Grün: Die Szene spielt in der Regel auf einer ausgezackten, kreidigblaugrünen Bodenfläche, die – wie auch die Bäume – mit kräftigen, kurzen, waagerechten olivfarbenen Pinselschraffen überzogen ist. Gewänder, auch Architekturen, sind meist in einem stumpfen, zum Teil auch bräunlichen Purpurrosa koloriert, das mit dunklerem, lackartig glänzenden Purpur in flächigen Pinsellinien modellierend übermalt ist[25]. Neben diesen Hauptfarben wurde noch stumpfes, wässriges, mitunter ins Graue changierendes Blau verwendet, oft bei Gewändern großflächig gegen den freistehenden Papiergrund abgesetzt, sodann mattes, durchsichtiges Gelb, vorwiegend für Haare, aber auch – dann mit bräunlicher Übermalung – für Kleidung, außerdem laviertes Grau; das Inkarnat ist durch ein mattes, laviertes Orange angegeben.

Die gesamte Bilderfolge läßt sich in drei kompositorische Grundtypen aufteilen: Solche mit oft sehr detailliert gebildeten, wenn auch aus vorgefertigten Versatzstücken konstruierten Landschafts- und Architekturkulissen, vor oder zwischen denen sich zuweilen sehr figurenreiche Handlungsszenen mit dichtgedrängten Personengruppen ereignen (Abb. 4), deren mitunter verworrenener Handlungszusammenhang sich erst bei genauerem »Lesen« des Bildes erschließt; in geradezu karge Dialogbilder mit zwei, höchsten drei auf einfacher Bodenfläche agierenden Personen ohne weitere Hinzufügungen (Abb. 5); und – drittens – in eine umfangreiche Folge von für diese Handschrift sehr charakteristischen, frontalsymmetrischen Kompositionen, bei denen die Szene von sehr ausführlich geschilderten, mit zahleichen Türmchen, Fialen, Maßwerk und Figürchen geschmückten, oft auch mit hängenden Gewölben versehenen Bogenarkaden gerahmt ist (Abb. 3, 6). Abgesehen von diesem Architekturrahmen-Bildtyp sind sämtliche Illustrationen der Handschrift ungerahmt; ebenso wird auf farbig ausgemalte Hintergründe oder – bei im Freien spielenden Szenen – die Angabe von Himmel, Wolkenbildungen und ähnlichem völlig verzichtet: Personen, Bäume und Architekturen sind frei gegen den leer gebliebenen Papiergrund gesetzt.

Dies alles sind Merkmale, die den »Barlaam- und Josaphat«-Codex des Getty-Museums einer bestimmten Entstehungslandschaft, ja dem Umkreis einer ziemlich genau definierten Werkstatt zuweisen: der des Diebold Lauber im elsässischen Hagenau[26], deren Produktion einen informativen Einblick in die Vorformen eines volkssprachlichen literarischen »Markts« im 15. Jahrhundert gestattet. Der zwischen 1427 und 1467 tätigen Werkstatt, in der mehrere Schreiber und Illustratoren gleichzeitig arbeiteten, lassen sich mehr als siebzig vorwiegend volkssprachliche illustrierte Manuskripte zuweisen, die – wie aus ihrem Umkreis überlieferte »Verlagsanzeigen« mit Auflistungen populärer volkssprachlicher Literatur (höfische und Heldenepik, Religiöses und Lehrhaftes, naturwissenschaftliche Schriften und Recht) nahelegen[27] – nicht nur, wie bislang, ausschließlich per Auftrag, sondern mitunter wohl auch schon

---

[25] Zur Malweise vgl. Saurma-Jeltsch (wie Anm. 24), Textband, S. 445–447.

[26] Der erste, der ausführlich die Produktion der Lauber-Werkstatt vorgestellt hat, war R. Kautzsch, Diebolt Lauber und seine Werkstatt in Hagenau, in: Centralbl. f. Bibliothekswesen 12 (1895), S. 1–32, 57–113. Die neueste, grundlegende Untersuchung zu Lauber und der elsässischen Bilderhandschriften-Produktion des 15. Jahrhunderts ist Saurma-Jeltsch (wie Anm. 24).

[27] Die »Verlagsanzeigen« sind in mehreren Handschriften überliefert: Hagenau, Bibliothèque Municipale, Ms. 4.8 (1); Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. germ. 314; London, The British Library, Add. 28752; Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. fol. 18; Strasbourg, Bibliothèque Nationale et Universitaire, Ms. 2539; Abdruck bei Saurma-Jeltsch (wie Anm. 24), Textband S. 679–690.

auf Vorrat arbeitsteilig hergestellt wurden. Konstitutiv für die Illustrationweise des Ateliers ist ein aus dieser – wenn man so will: seriellen – Produktionsform[28] resultierender Stil und eine Technik, die aus einem zur Verfügung stehenden Arsenal tradierte, multivalente Bildtypen und Muster auswählt und je neu – durch Attribute, Kostümierung, Landschafts- und Architektur-»Zitate« leise variiert – zusammenfügt. Diese Produktions- und Darstellungsformen eignen auch schon den Produkten der sogenannten »Elsässischen Werkstatt von 1418«, mit der Lauber in seiner Frühzeit offensichtlich zusammenarbeitete[29] und deren Personal möglicherweise in seinem Altelier aufging. Fast ausnahmlos werden die meist auf wenige Figuren und Chiffren des Handlungsraums reduzierten Zeichnungen ohne begrenzende Rahmenlinien silhouettenhaft gegen den weißen Papiergrund gesetzt. Die Bildelemente wiederholen sich dabei ständig: So kann zum Beispiel Ortnit, der Recke des germanisch-deutschen Heldenepos, ohne seine Haltung auf dem Pferd zu ändern, durch den Austausch der Kopfbedeckung zum Hektor in Konrads von Würzburg »Trojanerkrieg« werden[30]. Nur in Ausnahmefällen, so bei Handschriften von Ottos von Passau »Vierundzwanzig Alten«, ist der Hintergrund farbig gefüllt und die Szene mit einem Rahmen gefaßt[31]. Doch meist sind nur die allernötigsten, für das Erkennen des Handlungszusammenhangs notwendigen Figuren und Gegenstände wiedergegeben, und wenn die Szene reicher und ausführlicher geschildert wird, so ist sie auch dann aus Einzelelementen zusammengefügt, die sich auch in anderen Handschriften der Werkstatt finden lassen. Diese Feststellungen implizieren jedoch keineswegs ein Qualitätsurteil: Bei aller »Stereotypie« sind die Illustrationen der Lauber-Werkstatt meist höchst souverän mit sicherer Hand aufs Papier gesetzt und bilden durchaus eine wichtige Wegmarke im Entwicklungsgang der deutschen Graphik.

Viele dieser Gestaltungsmerkmale kehren auch in der »Barlaam«-Handschrift des Getty-Museums wieder: die kulissenartige, gewissermaßen »unräumliche« Staffelung von Figuren, Architektur und Landschafts-Chiffren etwa, die »unkörperliche« Ballung von Personengruppen, aber auch die bewußte Beschränkung auf das allernotwendigste, auf einem flachen Bodenstück agierende Personal. Manches aber ist doch auch stilistisch sehr verschieden. So sind etwa – trotz aller Beschränkung – viele Zeichnungen des Malibu-Codex, zumindest ihrer Intention nach, deutlich »raumhaltiger«, weniger flach, versuchen doch zumindest maßstäblich zwischen vorne und hinten zu unterscheiden. Und das ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, daß in der Lauber-Werkstatt, trotz der grundsätzlichen Übereinstimmung ihrer Illustrationstechnik, doch immerhin über die Jahre hinweg eine ganze Reihe von Zeichnern beschäftigt war. Der auf 1469 datierte »Barlaam«-Codex steht ganz am Ende dieser Entwicklung und schließt sich stilistisch an eine Gruppe ähnlich später Manuskripte an, deren eines, die Weltchronik Ms. 305 der Bibliothèque de la Ville in Colmar von 1459, im Kolophon Schreiber und Illustrator – *Hans schilling von hagenawe*, der dieses Buch *geschriben und uszgemolt* habe – nennt[32]. Schon Rudolf Kautzsch, der sich um die Jahrhundertwende erstmals eingehend mit Laubers Werkstatt beschäftigte, hat Schilling noch weitere Handschriften zugeschrieben, so das »Schachzabelbuch« Konrads von Ammenhausen in Stuttgart (Cod. poet. et philol. 2° 2), datiert 1467[33]. Doch auch eine Historienbibel in Hamburg[34], eine Dreikönigslegende in London[35] und die deutsche Version von Jacobus' de Theramo »Belial« in der Landesbibliothek Wiesbaden[36] wurden Schilling zugewiesen – und bald nach ihrem Auftauchen im Antiquariatshandel auch die »Barlaam«-Handschrift. Gegen eine solch eindeutige Identifizierung der »Barlaam«-Illustratorenhand mit der Schillings spricht jedoch manches: Zwar gibt es große Ähnlichkeiten der Strichführung und der Figuren- und Gesichtstypen, aber vor allem die Farbigkeit, die Gestaltung der Architekturen, ja die »Drastik der Erzählweise«[37] überhaupt unterscheiden sich in vielem von Schillings Hand, so daß man den »Barlaam«-Codex des Getty-Museum wohl am ehesten einem seine Stileigenheiten weiterführenden Zeichner, der bereits an der Ausstattung der Colmarer Weltchronik beteiligt war und sich dort schon »aus dem übrigen Zusammenhang zu emanzipieren begann«[38], zuschreiben sollte. Hans Schilling ist zudem zur Zeit der Entstehung des Codex 1469 nicht mehr in Hagenau tätig: spätestens seit 1468 läßt er sich in Luzern als Gerichtsschreiber nachweisen[39].

---

[28] Siehe dazu L. E. Stamm, Buchmalerei in Serie: Zur Frühgeschichte der Vervielfältigungskunst, in: Zs. f. Schweiz. Archäologie u. Kunstgesch. 40 (1983), S. 128–135.

[29] Dies wird besonders an der Gruppe der Handschriften von Ottos von Passau »Vierundzwanzig Alten« deutlich, s. Saurma-Jeltsch (wie Anm. 24), Textband S. 103–109; zum Zusammenhang beider Werkstätten jetzt grundsätzlich Saurma-Jeltsch.

[30] »Ortnit«: Heidelberg, Cod. Pal. germ. 365, Bl. $1^v/2^r$; »Trojanerkrieg«: Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. fol. 1, Bl. 34^v.

[31] Siehe dazu N. H. Ott, Deutschsprachige Bilderhandschriften des Spätmittelalters und ihr Publikum. Zu den illustrierten Handschriften der »Vierundzwanzig Alten« Ottos von Passau, in: Münchner Jb. der bildenden Kunst, 3. Folge 38 (1987), S. 107–148, bes. 114f.

Mit dem Schillings Hand zugeschriebenen »Schachzabelbuch« Konrads von Ammenhausen in Stuttgart, aus dem auch vier heute im Kölner Wallraf-Richartz-Museum aufbewahrte Einzelblätter (Abb. 7) stammen[40], hat jedoch der »Barlaam« in Malibu eine besonders markante Eigenheit gemeinsam: Jene frontalsymmetrischen Architekturrahmen nämlich, die zahlreiche Handlungsszenen rahmen. Zu fragen ist, weshalb der Illustrator des »Barlaam« eine solch große Zahl von Zeichnungen auf diese Weise komponiert hat, woher er die in Laubers Umkreis äußerst seltenen Architekturrahmen bezog – und ob sich hinter dieser Gestaltung ein spezifischer Deutungsappell verbirgt, der möglicherweise auf die Gebrauchssituation des höfischen Legendenromans »Barlaam und Josaphat« anspielt.

Joachim Plotzek hat im Katalog der Sammlung Ludwig darauf hingewiesen, daß der Zeichner – was für die Produktionsweise der Werkstatt ja typisch wäre – sich von einer Reihe

---

[32] Siehe dazu Saurma-Jeltsch (wie Anm. 24), Textband, bes. S. 430ff.

[33] Schwarz-Weiß-Faksimile: Konrad von Ammenhausen, Das Schachzabelbuch. Die Illustrationen der Stuttgarter Handschrift, hg. C. Bosch-Schairer (Litterae 65, Göppingen 1981).

[34] Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. 7 in scrin., 1455. Farbmikrofiche-Edition: Historienbibel, hg. H. Reinitzer (Codices illuminati medii aevi 6, München 1988).

[35] London, The British Library, Add. 28752, 1459–65.

[36] Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, Nr. 66. Vgl. D. Heubach, Der »Belial«. Kolorierte Federzeichnungen aus einer Handschrift des XV. Jahrhunderts (Studien zur dt. Kunstgesch. 251, Straßburg 1927); N. H. Ott, Rechtspraxis und Heilsgeschichte. Zu Überlieferung, Ikonographie und Gebrauchssituation des deutschen »Belial« (MTU 80, München 1983), bes. S. 477–489.

[37] Saurma-Jeltsch (wie Anm. 24), Textband, S. 460.

[38] Ebd., S. 460f. Auch die Schreiberhand ist nicht die Schillings.

[39] Ebd., S. 460.

[40] Dazu F. Heinzer, Die Kölner Membra disiecta der Stuttgarter Schachzabel-Handschrift: Die Fragmente M 112–M 115 des Wallraf-Richartz-Museums, in: Wallraf-Richartz-Jb. 52 (1991), S. 7–15.

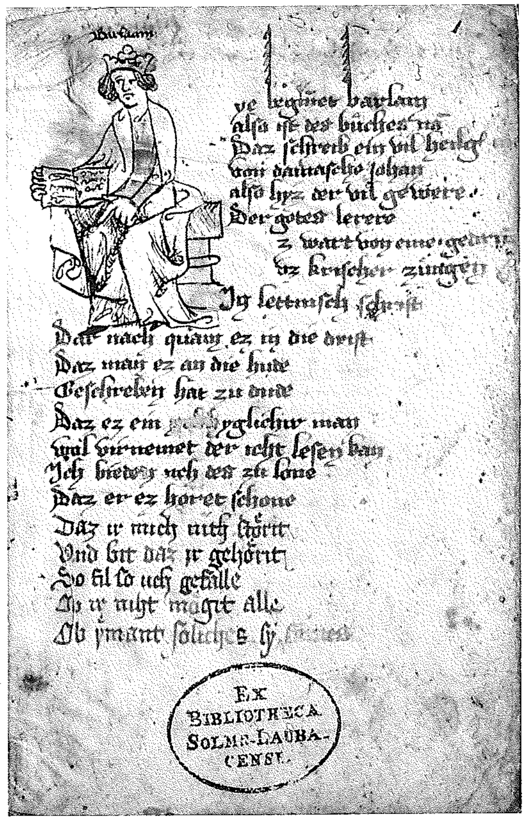


Abb. 1 Laubach, Gräflich Solms-Laubachsche Bibliothek, Hs. T, S. 1. Otto II. von Freising, »Barlaam und Josaphat«: Titelillustration

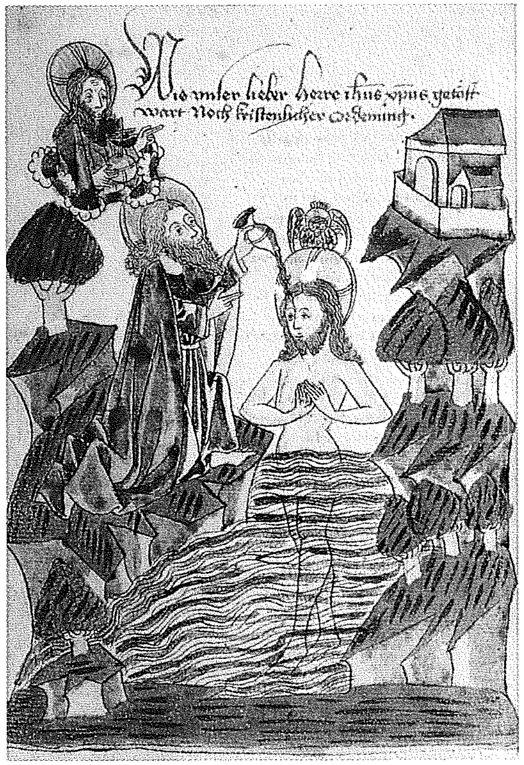


Abb. 2 Malibu, The J. Paul Getty Museum, Ms. Ludwig XV 9, Bl. 68ᵛ. Rudolf von Ems, »Barlaam und Josaphat«: Taufe Christi

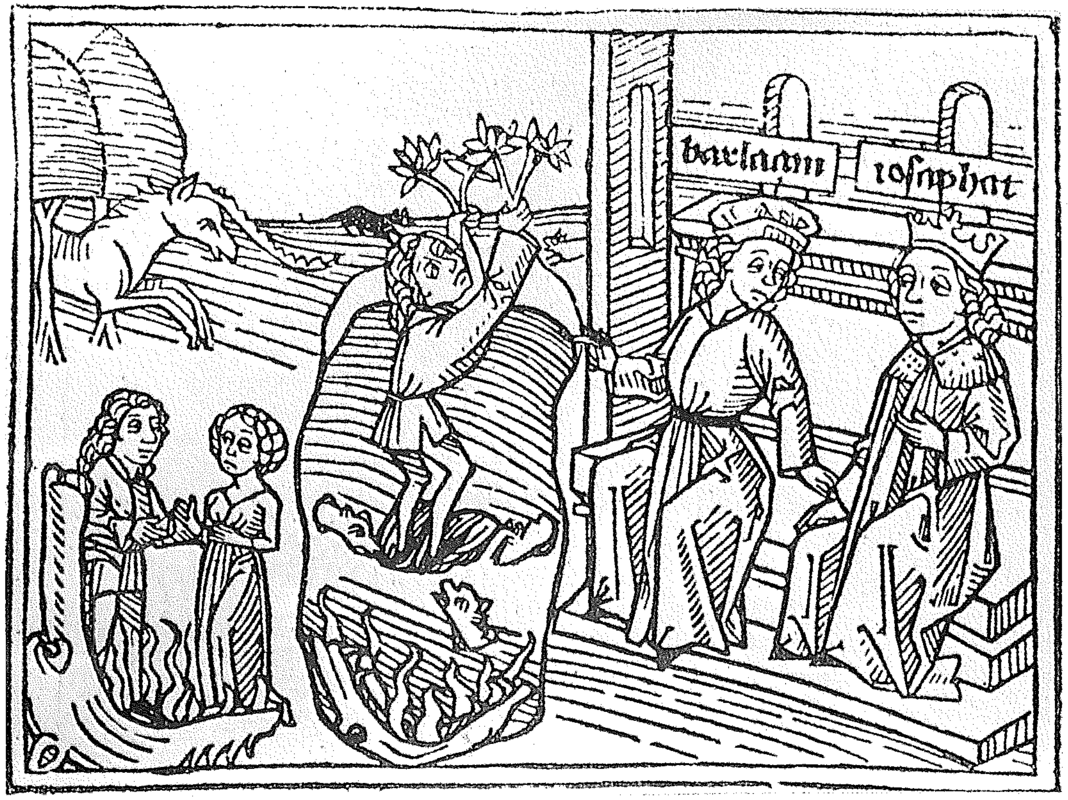


Abb. 10 Augsburg, Günther Zainer, 1476, Bl. 22^{v}. »Barlaam und Josaphat«-Prosaroman: Parabel vom Mann im Abgrund

nicht textspezifischer Vorlagen hat inspirieren lassen[41]. So haben etwa die Planetenbilder, auf die die heidnischen Gelehrten im Gespräch mit Avenir und Josaphat verweisen (Abb. 5), ihre Vorbilder sicher in zeitgenössischen Illustrationen astrologisch-astronomischer Texte, wie sie auch in Laubers Werkstatt ausgestattet wurden[42]. Vieles, vor allem im Bereich christologischer Szenen, leitet sich deutlich aus der Druckgraphik ab, etwa aus Kupferstichen des Meisters E. S.[43]: Die Taufe Christi (Bl. 68^{v}) etwa weist in der Figurenanordnung auffallende Übereinstimmungen mit einem Blatt des oberrheinischen Stechers auf[44], ebenso die Darstellung des Sündenfalls am Beginn der Handschrift (Bl. 1^{v})[45]. Der Handschriftenillustrator war – wie es scheint – mit den umlaufenden Druckgraphiken seines Zeitgenossen durchaus vertraut. Von dessen Hand existieren drei Madonnendarstellungen aus dem Jahre 1466 – die sogenannte »große«, die »kleine« und die »kleinste Madonna von Einsiedeln«[46] –, die Maria mit Kind und/oder Heiligen mit einem Maßwerk-Architekturrahmen umgeben, wie er auch im »Barlaam«-Codex verwendet wird. Es soll nicht dezidiert behauptet werden, daß der Handschriftenillustrator sich direkt auf eben diese Stiche des Meisters E. S. bezöge – eine solche Gestaltungsweise war bei einem Thema wie diesem durchaus naheliegend und keineswegs einzelgängerisch. Was er aber mit der Auf- oder Übernahme eines solchen Motivs bezweckt haben könnte, ist gewissermaßen die Betonung der christlichen Thematik des von ihm illustrierten Texts – des »Barlaam«-Legenden-Romans – mit ikonographischen Mitteln: Die Szene der Versuchung Josaphats etwa (Abb. 3) wird in einen mit christlicher Bedeutung »besetzten« Architekturrahmen eingefügt – sozusagen kompositorisch wie ikonographisch auf den im Gebrauch befindlichen Typ des Altarbilds bezogen – und damit interpretiert und dem Appellcharakter des illustrierten Texts angepaßt. Der Rahmen hat in dieser Illustrationsserie also nicht nur rein kompositorische Funktion, er ist zugleich Deutungs- und Interpretationsmoment.

Dies fügt sich zu einer weiteren Beobachtung, mit der die Frage berührt ist, welche ikonographischen Signale auf das Interesse und Verständnis des Publikums am tradierten Stoff verweisen. Rudolfs von Ems »Barlaam und Josaphat« ist von einer einigermaßen schillernden Gattungszugehörigkeit: Eine mit vielen Lehrgesprächen durchsetzte Legende, per Gattungsdefinition eher antihöfisch, aufbereitet jedoch für ein höfisches Publikum, in der vorgeführt wird, wie das Thema des *contemptus mundi* zu vermitteln ist mit dem der Bewährung eines christlichen Fürsten in der Welt[47]. Eine merkwürdige Ambivalenz der Motivation also:

---

[41] VON EUW, PLOTZEK (wie Anm. 4), S. 265.
[42] So die astronomisch-astrologisch-pharmazeutische Sammelhandschrift Salzburg, Universitätsbibliothek, M II 180; s. dazu SAURMA-JELTSCH (wie Anm. 24), Katalogband S. 197–200; Katalog (wie Anm. 23), I, Nr. 11.2.5.
[43] Auf den Einfluß des Meisters E. S. wurde schon häufiger hingewiesen, so zum Beispiel auf die Verwandtschaft der Augustus-Vision in der Solothurner Historienbibel, Zentralbibliothek, S II 43, Bl. 340^{v}, mit dem Kupferstich »Die Sibylle von Tibur und Kaiser Augustus«, s. M. LEHRS, Geschichte und kritischer Katalog des deutschen, niederländischen und französischen Kupferstichs im 15. Jahrhundert (Wien 1908–1938), II (Wien 1912), Nr. 192; vgl. auch: Meister E. S. Ein oberrheinischer Kupferstecher der Spätgotik (Ausstellungskatalog, München, Berlin 1987), Nr. 93.
[44] LEHRS (wie Anm. 43), Nr. 28; Katalog E. S. (wie Anm. 43), Nr. 14.
[45] LEHRS (wie Anm. 43), Nr. 1; Katalog E. S. (wie Anm. 43), Nr. 1.
[46] LEHRS (wie Anm. 43), Nr. 81, Nr. 72, Nr. 68 I; Katalog E. S. (wie Anm. 43), Nr. 301–32.
[47] Zum »Barlaam« Rudolfs von Ems vgl. U. WYSS, Rudolfs von Ems »Barlaam und Josaphat« zwischen Legende und Roman, in: Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen. Marburger Colloquium 1969. hg.

höfisch-romanhaft einerseits, legendenhaft-belehrend andererseits. Und doch, worauf Hugo Kuhn einmal hingewiesen hat, weniger »verritterte Heiligendichtung« als – viel stärker als andere Legendenromane, Wolframs »Willehalm« etwa – »geistliche Heiligendichtung«[48]. Die Illustrationen der Handschrift unterstreichen diese Gattungszugehörigkeit sozusagen als »Leseanweisungen«. So steht dem Textbeginn voran eine große Titelminiatur des Paradieses mit Sündenfall und Gottvater (Bl. 1^{v}). Und fast ein gutes Viertel der Illustrationen sind solche aus christologisch-heilsgeschichtlichem Kontext: Wurzel Jesse (Bl. 64^{v}), Jüngstes Gericht (Bl. 93^{r}), Lazarus in Abrahams Schoß zwischen Gottvater und Christus, darunter der Reiche im Höllenrachen (Bl. 86^{v}), Pfingsten (Bl. 77^{r}) – um nur einige zu nennen. Und ein großer Teil der Handlungsillustrationen hebt mit Bildsignalen christlicher Ikonographie das Heilswirken besonders hervor, prägnanter zuweilen, als der Text dies kann: *Hie kumpt des küniges Ratgebe zu Josaphat vnd wil in wider bekeren zu den abgotten*, sagt der Titulus (Bl. 205^{v}), was die Muttergottes am Himmel aber zu verhindern weiß, wie das ikonographische Signal deutlich genug macht (Abb. 8). Die Illustrationen der Handschrift, so läßt sich zusammenfassen, geben einen deutlichen Hinweis darauf, wie Rudolfs »Barlaam« vom Publikum in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts verstanden wurde, nämlich als geistliche, nicht als höfische Legende. Ein Blick der Literaturwissenschaftler auf eben diese zeitgenössischen »ikonographischen« Leseanweisungen könnte leicht den noch immer nicht entschiedenen Streit über die Gattungsstelle dieses Texts klären helfen.

So mancher literarische Stoff ist im Mittelalter nicht nur in zyklische Bilderfolgen umgesetzt worden, sei es in Form von Handschriftenillustrationen, sei es – stärker textabgelöst – in Fresken- oder Teppichprogrammen. Vielfach wurde auch nur ein szenisches Ereignis aus dem Text herausgenommen und – gleichsam emblematisch – als dessen (vermeintliches) Sinnzentrum verbildlicht. Das hat schon in der christlichen Ikonographie Tradition; erinnert sei nur an Einzelszenen aus der Heilsgeschichte, an Darstellungen der Kreuzigung, der Himmelfahrt, des Jüngsten Gerichts. Auch mit Themen und Motiven aus der profanen Erzählliteratur geschieht das. Alexanders Himmelfahrt im Greifenwagen etwa, in den spätantiken und mittelalterlichen »Alexander«-Romanen und den darauf gründenden Passagen der Universalchroniken berichtet, taucht schon in byzantinischer Zeit und dann durchs Mittelalter hindurch unter anderem in Fußbodenmosaiken, auf Misericordien englischer Kirchen oder in der Bauplastik auf[49]. In dieser Darstellung der *superbia* der Herrschers, die innerhalb der Ikonographie des Kirchenbaus merkwürdig oszillierend zugleich antitypisch wie präfigurierend auf die Himmelfahrt Christi bezogen werden kann, kristallisiert sich das Deutungsangebot des Alexanderstoffs. Vor allem in der Bauplastik begegnet der oft in zwei Szenen – den Kampf zu Pferd mit der Lanze und den Kampf zu Fuß mit dem Schwert – auseinandergefaltete Kampf Rolands mit dem heidnischen Riesen Feragut: auf diesen Beispielfall eines Heidenkampfes schrumpft, vor allem in Zeiten verstärkter Kreuzzugspropaganda, der Appellcharakter der »Chanson de Roland« zusammen[50]. Eines der meistverbreiteten Beispiele solch emblematisch aus literarischen Vorwürfen herausgelöster Motive ist die Baumgartenszene aus dem Tristanroman: Auf mehr als der Hälfte der gut 60 textabgelösten Bildzeugnisse des Tristanstoffs wird allein diese Szene des Romans – offenbar mit exemplarischem Anspruch – dargestellt: auf elfenbeinernen Spiegelkapseln, auf Misericordien, in der Bauplastik oder in textilen Zeugnissen[51]. Die Durchsetzungskraft dieser Tristan-Szene beruht wohl auch auf ihrer ikonographischen Quelle, dem Sündenfall-Bildtyp, dessen kompositorischer Vorbildcharakter offenkundig ist und der beim Lesen dieser Darstellung einer – wenn man so will – »Legalisierung« einer illegitimen Minnebeziehung stets mitschwang[52].

Auch in der ikonographischen Überlieferung des »Barlaam- und Josaphat«-Stoffes begegnet ein solches aus dem Erzählzusammenhang des Texts herausgelöstes, emblematisch-exempelhaft verselbständigtes Motiv: die Parabel vom Mann im Abgrund. Der Eremit Barlaam versucht den Königssohn Josaphat auch mit Hilfe mehrerer Gleichnisse zum asketischen Leben zu bekehren, unter anderm mit diesem: Ein Mann flieht vor einem Einhorn, das hier den Tod symbolisiert, stürzt in einen Abgrund – die Welt – und kann sich dabei an einem Bäumchen am Rande der Schlucht – dem Leben – fangen und festhalten: *daz boumelîn, daz ist daz leben / daz uns allen ist gegeben*, heißt es bei Rudolf von Ems, V. 4717f. An den Wurzeln des Baumes nagen zwei Mäuse – Tag und Nacht: die Zeit –, unter ihm lauert ein Drache: die Hölle. Von den Ästen den Baumes aber tropft Honig – die Süße der Welt –, von dem der Mann nascht und dabei sein Verderben vergißt. Die Parabel ist auch außerhalb des »Barlaam«-Romans in Predigten und Exempelsammlungen, zum Teil leicht verändert, überliefert: Der Honig kann durch Äpfel ersetzt werden, wodurch die Nähe des Beispiels vom genußsüchtigen Menschen zum Sündenfall noch dichter wird. Auch Hugo von Trimberg nimmt im »Renner« auf die Parabel Bezug, in Gailers von Kayersberg »Narrenschiff-Predigten« taucht sie ebenfalls auf.

Dieses Gleichnis wird früh schon in der Bildkunst rezipiert[53], sowohl in der Handschriftenillustration, speziell in Psaltern, wo es Ps. 143,4 illustriert – *homo vanitati similis factus est; dies eius sicut umbra praetereunt* – (so zum Beispiel in einem griechischen Exemplar der Bibliotheca Vaticana, Cod. barb. graec. 372 vom Anfang des 13. Jahrhunderts: hier lauert statt des Drachens ein bärtiger Greis [= Hades] im Abgrund), als auch vor allem im außerhandschriftlichen Bereich: in Plastik und Freskomalerei. Ein Relief am Bischofsstuhl der Kathedrale von Ferrara – heute im Museo dell'Opera – stellt das Gleichnis in der Mitte des 13. Jahrhunderts dar; zur gleichen Zeit wird die Tumba der Adelaide de la Champagne in Joigny damit geschmückt. Um 1200 hat Benedetto Antelami das Tympanon am Südportal des Baptisteriums von Parma damit gefüllt (Abb. 9): Ein junger Mann sitzt in den Ästen eines Baumes und schleckt an einem Honigstock; zwei Mäuse nagen an den Baumwurzeln, unter dem Baum windet sich ein Drache. Die symbolische Bedeutung der Mäuse als Tag und Nacht

---

P. F. GANZ und W. SCHRÖDER (Berlin 1972), S. 214–238; Edition: Rudolf von Ems, Barlaam und Josaphat, hg. F. PFEIFFER (Dichtungen des dt. MA. 3, Leipzig 1843, Nd. 1965).

[48] Darauf geht WYSS (wie Anm. 47), S. 235 und Anm. 75, kritisch ein.

[49] Siehe dazu C. SETTIS-FRUGONI, Historia Alexandri elevati per griphos ad aerem. Origine, iconografia e fortuna di un tema (Studi storici 80–82, Roma 1973).

[50] Dazu LEJEUNE-STIENNON (wie Anm. 11).

[51] D. FOUQUET, Die Baumgartenszene des Tristan in der mittelalterlichen Kunst und Literatur, in: ZfdPh 92 (1973), S. 36–370; H. FRÜHMORGEN-VOSS, Tristan und Isolde in mittelalterlichen Bildzeugnissen, in: DIES., Text (wie Anm. 1), S. 119–139; N. H. OTT, Katalog der Tristan-Bildzeugnisse, in: ebd., S. 140–171.

[52] Vgl. dazu M. CURSCHMANN, Images of Tristan, in: Gottfried von Strassburg and the Medieval Tristan Legend. Papers from an Anglo-North American Symposium, hg. A. STEVENS, R. WISBEY (London 1990), S. 1–17.

[53] Siehe dazu RDK (wie Anm. 2); LCI (wie Anm. 2), Sp. 244f.

wird von den beiden symmetrisch die Szene flankierenden Medaillonbildern der Personifikationen von Sonne und Mond noch einmal aufgenommen. Im späteren 14. Jahrhundert taucht das Motiv am Portal der Capella S. Isidoro in San Marco in Venedig – reduziert auf den Jüngling in der Baumkrone und die beiden Nagetiere – auf. Auch weit nördlich der Alpen, so auf einer Gewölbemalerei der Dorfkirche von Vester Broby in Dänemark, zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts, ist die Parabel bildlich überliefert. Nur durch die »Schwäbische Chronik« des Martin Crusius von 1588 sind wir über ein heute zerstörtes, mit Beischriften versehenes Wandgemälde im Kloster Lorch unterrichtet, auf dem der Tod auf dem Einhorn heranreitet, den Pfeil schußbereit auf den Mann im Baum gerichtet. Noch erhalten ist ein Fresko der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in der Kirche von Bischoffingen am Kaiserstuhl, ebenfalls beschriftet: Im Baum, den ein Schriftband am Stamm als *die welt* identifiziert, steht frontalsymmetrisch ein mi-parti gekleideter Jüngling mit einem Falken auf der Rechten. An den Baumwurzeln nagen eine schwarze und eine weiße Maus, von links kommt ein mit *angest* bezeichnetes Einhorn, von rechts nähert sich ein Gerüsteter mit Kreuzschild und Beil dem Baumstamm. Über dem Jüngling stehen Engel und Teufel mit – vielleicht einst beschrifteten – Spruchbändern in Händen im Baum, über dessen Krone sich Christus als Weltenrichter erhebt[54]. Durch diese Zufügung ist die dem Roman entnommene Parabel ikonographisch stärker ins Grundsätzlich-Exemplarische transponiert, hat sich allerdings auch vom Bezug auf die Textvorlage weiter gelöst. Gänzlich abgehoben vom Text, nur noch durch »kompilierte« Einzelmotive daraus angeregt, wie es scheint, ist die Darstellung auf einem niederdeutschen bemalten Falttisch um 1400, der sich heute im Musée Cluny in Paris befindet: Barlaam und Josaphat stehen im Gespräch zu beiden Seiten eines Baumes, an den ein Löwe mit einer Kette – an der eine Maus nagt – gebunden ist, die er zu zerbeißen sucht.

Der Bezug zur Textquelle ist hier schon weitgehend verunklärt, das Motiv hat sich selbständig weiterentwickelt. Gemeinsam ist aber auch diesem Zeugnis mit allen anderen ein Kompositionsschema, das schon die »emblematischen« Bildzeugnisse der christlichen Ikonographie – Kreuzigung, Himmelfahrt, Jüngstes Gericht etwa – und der epischen Literatur – Alexanders Himmelfahrt, Roland-Ferragut-Kampf, Tristan-Baumgartenszene – auszeichnet: das der Symmetrie und der mit dieser kombinierten Frontaldarstellung. Es ist dies ein Darstellungsmodus, der – sehr lange schon: man denke nur an den Pantokrator-Bildtyp – so etwas wie Zeitlosigkeit, besser: ewige Gültigkeit, signalisiert. Zeit läßt sich nur – Dagobert Frey zufolge[55] – durch in der Bildfläche verschiebbare Profilfiguren darstellen, die ein Davor und ein Dahinter haben, in symmetrischen Kompositionen aber – aufeinander zulaufend – zur Ruhe kommen; die Frontalfigur schließlich kann, würde sie sich bewegen, nur aus der Bildfläche heraustreten. Im Themenbereich christlicher Kunst ist dieses Schema stets für Ereignisse heilsgeschichtlicher Verbindlichkeit benutzt worden; seine Verwendung bei »literarischen« Bildzeugnissen der vorgeführten Art – der Himmelfahrt Alexanders, dem Heidenkampf Rolands, dem Sündenfall-Bild des Tristan-Baumgartens, dem Mann im Baum aus dem Barlaam-Stoff – signalisiert mit ikonographisch-kompositorischen Mitteln eine ähnliche Deutungsabsicht, hat einen vergleichbaren Appellcharakter. Handschriften- und Druckillustrationen folgen in der Regel nicht diesem formalen System (Abb. 10), sie sind eher szenisch-narrativ ausgerichtet – auch viele der Psalter-Illustrationen noch, die die Mann-im-Abgrund-Parabel ikonographisch mit dem 143. Psalm konfrontieren, wenn auch hier schon – das Exemplarische dieser Geschichte mit bildkompositorischen Mitteln betonend – symmetrische Darstellungen Einzug halten, so in einem um 1300 in Amiens entstandenen Psalter, heute in Londoner Privatbesitz, wo links und rechts des zentralen Baumes mit dem Mann im Wipfel symmetrisch die beiden Mäuse und das sitzende Einhorn sowie das aufgerissene Drachenmaul angeordnet sind.

Der Reflex der Bildkunst auf den »Barlaam- und Josaphat«-Stoff zeigt, vor allem im Bereich der außerhandschriftlichen Zeugnisse, daß sowohl im griechisch-lateinischen Gebrauch als auch im volkssprachlichen weit über die textliche Überlieferung hinaus eine breite Kenntnis vorhanden war, die sich in eigenständiger Auseinandersetzung mit dem Stoffvorwurf spiegelt. Die aus dem kontextualen Zusammenhang herausgelöste Parabel vom Mann im Abgrund verselbständigt sich zu einem Emblem spezifischer Aussagekraft – über die Grenzen der Sprachen und Kulturräume hinweg. Bei den Handschriftenillustrationen hingegen führt kein Weg von denen der griechisch-lateinischen Überlieferung zu denen der Volkssprache – sie bleiben einzelgängerisch allesamt. Aber dennoch wird auch hier deutlich, daß die handschriftliche Ikonographie von Rudolfs Legenden-Roman mehr als bloße »Bebilderung« ist, sondern durchaus einen Hinweis auf die Gattungstelle dieses Texts gibt, zumindest was sein Verständnis beim Publikum des 15. Jahrhunderts angeht.

---

[54] Abb. 14 bei W. Stammler, Der Mann im Brunnen, in: Ders., Wort und Bild. Studien zu den Wechselbeziehungen zwischen Schrifttum und Bildkunst im Mittelalter (Berlin 1962), S. 93–103.

[55] D. Frey, Das Zeitproblem in der Bildkunst, in: Studium Generale 8 (1955), S. 568–577, bes. 572f.; Ders., Zum Problem der Symmetrie in der bildenden Kunst, in: ebd. 2 (1949), S. 268–278.

SEKTION

Kunst- und kulturwissenschaftliche Aspekte in der Begegnung von Ost und West

Ein Spiel aus dem Osten

VON HANS HOLLÄNDER

Eines der schönsten und geistreichsten Geschenke des Ostens an das Abendland ist das Schachspiel. Es wurde frühzeitig in seiner Bedeutung erkannt und war Anlaß vieler Überlegungen und allegorischer Kombinationen. Immer wurde es auch als Welt-Abbildung und Weltgleichnis verstanden. Nur die Zahl Null und das Dezimalsystem mögen sozusagen »außer Konkurrenz« noch wichtigere Errungenschaften des Ostens gewesen sein, doch ist anzunehmen, daß sie auf denselben Wegen und von denselben Leuten nach Westen transportiert wurden wie das Schachspiel. Von ihm und einigen seiner Interpretationen soll hier die Rede sein. Ich bediene mich dabei einer umfangreichen schachhistorischen Literatur, werde mich aber auf mehreren »Spielebenen« zugleich bewegen, was die hochspezialisierten Autoren nur selten getan haben, obgleich sie wußten, daß diese Möglichkeit besteht. Eine dieser Spielebenen ist die kunsthistorische. Die modernen Spielregeln dürften heute vielen wenigstens in Umrissen bekannt sein und die Vorstellungen vom Schachspiel bestimmen. Sie folgen aber aus einer Reihe von Regelveränderungen seit dem späten 15. Jahrhundert. Im Mittelalter spielte man nicht nur dieses Spiel anders als jetzt.

Ein glücklicher Zufall bringt es mit sich, daß ich meinen Vortrag mit Theophanu, der Patronin dieses Kongresses, beginnen kann, denn vor etwa 20 Jahren hat Hans Wentzel den tollkühnen Versuch unternommen, ihren Brautschatz, den sie zu ihrer Hochzeit mit Otto II. mitgeführt haben muß, zu rekonstruieren oder zumindest einen Katalog derjenigen Gegenstände zusammenzustellen, die hinreichend verdächtig sind, ihm einst angehört zu haben[1]. Zu diesen Gegenständen zählte er auch die Schachfiguren des Ambo im Aachener Dom, die wohl vor 1014 dort angebracht wurden. Diese Figuren habe ich in der schachgeschichtlichen Literatur nirgends erwähnt gefunden, dabei sind es die einzigen, die einen Terminus ante quem zu bieten haben, der erweist, daß sie zu den frühesten Zeugnissen des Schachspiels im fernen Westen zählen. Wenn man die Vermutung Hans Wentzels akzeptiert, was ich nicht tue, dann müssen sie vor 972 entstanden und aus Byzanz gekommen sein. Es sind kostbare Stücke aus Achat und Chalzedon. Ursprünglich waren es 27 Figuren, um 1930 waren noch zwölf erhalten, einige wurden später wieder aufgefunden, die anderen wurden nach deren Vorbild in neuerer Zeit ergänzt. Vielleicht gehörte der ganze, wohl ursprünglich schon unvollständige

[1] H. WENTZEL, Das byzantinische Erbe der ottonischen Kaiser, Hypothesen über den Brautschatz der Theophano, in: Aachener Kunstblätter 40 (1971), S. 15ff. (zu den Schachfiguren S. 27). (Weitere Arbeiten von WENTZEL zur Brautschatz-Hypothese: Alte und Altertümliche Kunstwerke der Kaiserin Theophano, in: Pantheon 30 [1972], S. 3ff. Das byzantinische Erbe etc., in: Aachener Kunstblätter 43 [1972], S. 11ff. Byzantinische Kleinkunstwerke aus dem Umkreis der Kaiserin Theophano, in: Aachener Kunstblätter 44 [1973], S. 43ff.)

Figurensatz zu den Kostbarkeiten, die Heinrich II. für den Ambo gestiftet hat, der ja überhaupt wie eine kunsthistorische Musterkarte dessen aussieht, was im frühen 11. Jahrhundert als kostbar galt und in den fürstlichen oder kirchlichen Schätzen gesammelt wurde. Die These, daß der Brautschatz der Theophanu dabei eine Rolle gespielt haben könne, ist nicht beweisbar, denn Heinrich II. kann die Figuren auch auf andere Weise in seinen Besitz gebracht haben. Warum sind diese Figuren so interessant? Es gibt mehrere Gründe:

1. Es handelt sich um Figuren der arabischen, abstrakten Form, deren Ursprünge ebenso ungeklärt sind wie die Herkunft dieser Figuren, die aus Byzanz oder aus Spanien gekommen sein könnten und die vielleicht in Ägypten gefertigt wurden. Jedenfalls sind sie wohl ins 10. Jahrhundert oder früher zu datieren, denn einige Generationen kann man wohl rückwärts dazugeben, mit oder ohne Theophanu. Oft zitiert wird eine frühe schriftliche Quelle, nämlich das 1010 verfaßte Testament des Grafen Ermengaudus von Urgel (Katalonien), der vor einem Feldzug gegen den Kalifen Suleiman seine Besitztümer den Erben und der Kirche vermachte. Dem Kloster des hl. Ägidius stiftete er seine Schachsteine für die *opera* der Kirche. Ein späteres Dokument aus dem Jahre 1056, ebenfalls ein Testament, stammt von seiner Schwägerin Ermessindis von Barcelona. Zu den Gütern gehörten *echacos christallinos*, also wohl Schachfiguren aus Bergkristall. Auch sie waren dem hl. Ägidius zu Nîmes zugedacht[2]. Es sieht so aus, als habe die Geschichte des Schachspiels im Abendland mit frommen Stiftungen begonnen.

Andere frühe Figuren befinden sich im Domschatz von Osnabrück[3]. Auch sie wurden übrigens mit Theophanu in Verbindung gebracht. Ähnliches gibt es in Halberstadt, in Köln und an weiteren Orten. Alle diese Figuren sind orientalischen Ursprungs, aber nicht genau datierbar. Nur die Aachener haben wenigstens ein Datum zu bieten. Als Schachfiguren waren sie im Kirchenschatz unwichtig. Gestiftet wurden sie wegen ihres kostbaren Materials, das magische und auch sakrale Bedeutung hatte, als *gemmae spiritales*[4]. Wenn wir annehmen, daß diese Figuren im 10. Jahrhundert entstanden sind, aus arabischen Ländern importiert wurden und vielleicht schon eine lange Wanderung hinter sich hatten, dann bewegen wir uns im Rahmen des Wahrscheinlichen. Es gibt übrigens aus dieser Zeit kein vollständiges Spiel. Alle Stiftungen an Kirchen sind unvollständige und damit auch unbrauchbare Spiele, jedenfalls jetzt. Das Aachener Spiel war wohl aber mit seinen 27 Figuren auch zur Zeit der Stiftung schon unvollständig. Der symbolische Materialwert konnte der Kirche noch nützlich sein. Vielleicht wurden überhaupt nur unvollständige Spiele oder Einzelfiguren gestiftet.

Zu den frühen Quellen gehören Spielverbote. Was so sehr die intellektuelle Phantasie, aber auch die Spielleidenschaft freisetzte, konnte verdächtig werden, weil es zumal die Kleriker von anderen wichtigen Dingen abzulenken imstande war. Auch konnte um Geld gespielt werden. In einem Brief an Papst Alexander II. (um 1060/61) erwähnte Kardinal Damiani, Bischof von

---

[2] Zu den Urgel-Figuren u. a.: H. J. R. Murray, A History of Chess (Oxford 1913), S. 405f. u. 413f. Ausführlicher: T. V. D. Lasa, Zur Geschichte und Literatur des Schachspiels (Leipzig 1897), S. 28ff. Im übrigen in jeder ausführlicheren schachgeschichtlichen Darstellung erwähnt.

[3] Zu den Osnabrücker Figuren zuletzt W. Borchers, Der Osnabrücker Domschatz (Osnabrück 1974), S. 32ff. Auch H. und S. Wichmann, Schach, Ursprung und Wandlung der Spielfigur in zwölf Jahrhunderten (München 1960), Kat.-Nr. 7.

[4] C. Meier, Gemma Spiritalis (München 1977).

Ostia, einen Bischof von Florenz, den er auf einer gemeinsamen Reise in der Herberge beim Schachspiel ertappt habe. Jener verteidigte sich zwar mit dem Hinweis, das Schachspiel sei etwas ganz anderes als das Würfelspiel, aber eine, wenn auch milde Buße blieb ihm nicht erspart[5].

Immerhin legt diese Nachricht die Vermutung nahe, daß das Spiel um die Mitte des 11. Jahrhunderts in Westeuropa schon recht bekannt gewesen sein muß und in Wirtshäusern und Herbergen gespielt wurde. Die überlieferten ältesten Figuren in den Kirchenschätzen aber sind arabischen Ursprungs, und in einem Falle handelt es sich um eine indische Arbeit. Bei den Figuren – nur die kostbaren sind ja erhalten, nicht die alltäglichen Gebrauchssteine – muß man mit zwei Daten rechnen, der tatsächlichen Entstehungszeit, die in keinem Falle bekannt ist, und der ebenfalls nur vermutbaren Zeit, seit der sie sich im Besitz christlicher Herren befanden, die sie dann für fromme Stiftungen verwendeten. Diese zweite mutmaßliche Zeitspanne ist in ihrer Länge schwer abschätzbar, doch wird man wohl das 10. Jahrhundert für diese »Ankunftszeiten« in Anspruch nehmen können. Frühere Daten sind damit nicht ausgeschlossen, aber auch nicht nachweisbar, sie werden um so unwahrscheinlicher, je weiter man vor die Zeit um 900 zurückzugehen versucht. Das liegt an den »Wanderwegen des Spiels« und an ihren Zeitmaßen. Es handelt sich ja, das wußte man schon immer, um ein »Spiel aus dem Osten«.

Das Schachspiel ist vermutlich in Indien, vielleicht im Industal entstanden. Es hat sich wahrscheinlich allmählich aus früheren Spielen entwickelt und ist nicht plötzlich erfunden worden. Die ältesten Zeugnisse sind Sanskrit-Texte des frühen 7. Jahrhunderts. Es gibt Argumente dafür, daß das Spiel zu dieser Zeit schon einige Jahrhunderte existierte. Wir wissen aber zu wenig darüber, und wie die Vorläufer ausgesehen haben könnten, ist ungewiß[6]. Als sicher gilt, daß die alte indische Schlachtordnung mit den vier Truppenteilen – Elefanten, Reiterei, Streitwagen und Fußvolk – zur Differenzierung und zur Definition der Figuren geführt hat.

Die Wanderung nach Westen begann etwa zur Zeit der frühesten Erwähnungen, denn wenig später gibt es persische Quellen. Die Araber lernten das Spiel im 8. Jahrhundert bei der Eroberung Persiens kennen, und seitdem gibt es eine ausgedehnte und geistreiche arabische Schachliteratur[7]. Sie führten es auf ihren Eroberungszügen mit sich, und so gelangte es bis nach Spanien. Die Wanderwege des Schachspiels sind also einigermaßen rekonstruierbar, aber es ist nicht sicher, wann es wo ankam. Wenn Indien das Ursprungsland des Schachspiels ist, was ziemlich allgemein angenommen wird, dann ist zumindest die Westdrift mit einigen historischen Daten und Verbreitungswegen auch in den Zeitmaßen abschätzbar. Anzumerken ist jedoch, daß es auch ein anderes Verbreitungsproblem gibt, nämlich von der Ursprungsgegend aus in östliche Richtung. Einer der Wege war sicherlich die Seidenstraße, einige andere dürften die Seewege gewesen sein. In China, Korea, Japan gibt es Varianten des Schachspiels, und zwar anscheinend früher als im Abendland. Daher ist auch die Hypothese, das Spiel sei in China entstanden und von dort aus über Indien, Persien und so weiter nach Westen gewandert, nicht von vornherein abzulehnen. Das sei nur angemerkt. Für die westliche Verbreitung von Indien aus kann gelten, daß sie einigermaßen mit der islamischen Expansion des 7. bis 9. Jahrhunderts übereinstimmt. Die Stellen, an denen der Funke überspringen konnte, sind bekannt. Byzanz bietet sich als erste und wichtigste an. Aber es gibt nur wenige Quellen, und die früheste stammt aus dem 12. Jahrhundert, viel zu spät für Theophanu[8]. Vielleicht sind die Quellen noch nicht gründlich gesichtet worden. Nach gegenwärtigem Stand kann man Byzanz in dieser Sache als unbekanntes Gelände betrachten. Unteritalien und Sizilien sind bessere Kandidaten, und am besten dokumentiert ist Spanien. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die frühesten Schachfiguren über Spanien in die Kirchenschätze gelangt sind, auch die Aachener. Die Wanderkarte, die Petzold[9] abbildet, ist plausibel. Wenn man aber versuchen würde, auf ihr die sicher datierten und lokalisierten Funde und Nachrichten zu markieren, dann würde sich zeigen, wie lückenhaft das Kartenbild noch ist. Der Weg über das südliche Rußland dürfte gesichert sein. Die Wikinger konnten ihre Kenntnis von dort oder aus Spanien bezogen haben. Nichtarabische Vermittlungswege – zum Beispiel über die syrischen Christen – sind denkbar.

---

[5] Murray (wie Anm. 2), S. 408f.; Lasa (wie Anm. 2), S. 41ff.

[6] Urschach-Hypothesen sind inzwischen fast eine eigene schachgeschichtliche Literaturgattung. Jede größere Geschichte des Schachspiels referiert mehr oder weniger kritisch einige Varianten oder bringt eine neue ins Spiel. Eine Zusammenfassung des neuesten Standes bringt M. A. J. Eder, Schach-Wahrscheinlichkeiten, Bestandsaufnahme zur Entstehungsforschung des Schachspiels, in: Schach-Journal 1 (1991), S. 41ff.

[7] R. Wieber, Das Schachspiel in der arabischen Literatur von den Anfängen bis zur zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Diss. Bonn 1972).

Die meisten frühen Figuren sind abstrakte, arabische Figuren[10]. Das wird in der Regel mit dem Bildverbot des Propheten begründet, der das Spiel aber noch nicht kannte. Man weiß indessen auch, daß die Schiiten in dieser Beziehung weniger streng waren als die Sunniten. Die Mitteilung ist allerdings nicht viel wert, denn eine stilkritische Unterscheidung sunnitischer und schiitischer Schachfiguren wäre schon aus Materialmangel absurd. Jedoch müssen frühzeitig auch abbildliche Schachfiguren in den Westen gelangt sein, die sich mit der arabischen Drift abstrakter Spielsteine nicht vereinbaren lassen. (Die Figuren der Wikinger, die das Schachspiel zur Zeit ihrer größten Expansion im 10. und 11. Jahrhundert kennengelernt haben, lasse ich außer acht.)

---

[8] R. Eales, Chess, The History of a Game (London 1985), S. 41 ff., 42: »The best-known reference in a Byzantine source is that in Anna Comnena's history of the reign of her father, the Emporer Alexius I. (1081–1118).« Eales hält es für wahrscheinlich, daß das Schachspiel erheblich früher in Byzanz bekannt war. Aus der ungewöhnlich schlechten Quellenlage könne man keine brauchbaren Schlüsse ziehen. Es gebe keinen Grund, kirchliche Verbote für diese merkwürdige Lücke in der Überlieferung verantwortlich zu machen, im Westen seien sie schließlich wirkungslos gewesen. Es gab allerdings nach arabischer Überlieferung eine byzantinische Sonderform des Schachs, die auf einem kreisförmigen Brett gespielt wurde, dessen konzentrische Ringe und Radien 64 Felder ergaben. Dieses »byzantinische Rundschach« war den Arabern seit dem 10. Jahrhundert bekannt, kommt in den byzantinischen Quellen (anscheinend) nicht vor und bietet also einige Rätsel. Dazu Murray (wie Anm. 2), S. 342 ff. Zu den von ihm genannten arabischen Autoren dann Wieber (wie Anm. 7).

[9] J. Petzold, Das Königliche Spiel. Die Kulturgeschichte des Schach (Stuttgart 1987). Im Einbandinnern. Auch: Zug der Könige. Schachfiguren und Spiele aus vier Jahrhunderten (Ausst.-Kat. München 1988), S. 8–9. Karte nach Petzold.

[10] Zur Geschichte der Schachfigur Wichmann (wie Anm. 3); Petzold (wie Anm. 9). Weitere Hinweise D. M. Liddell, Chessmen (New York 1937); F. Greygoose, Schachfiguren (Heidenheim 1979) (aus dem Engl. von I. Schult). V. Keats, Chessmen – for Collectors (London 1985); G. Himmelheber, U. Schneider, Schönes Schach. Die Spiele des Bayerischen Nationalmuseums in München und des Germanischen Nationalmuseums in Nürnberg (Ausst.-Kat. München, Nürnberg 1988).

Auf welchen Wegen ist zum Beispiel die berühmteste aller frühen Schachfiguren, ein Meisterwerk der Kleinplastik in Elfenbein – und mit 15,6 cm ziemlich groß –, nach Westen gelangt? Diese Figur stellt einen Herrscher auf einem Elefanten dar. Sie befindet sich in der Pariser Nationalbibliothek. Nach älterer Legende soll sie aus dem Schachspiel Karls des Großen stammen. Heute gilt sie als arabische Kopie nach indischem Vorbild. Das Meisterwerk wird ins achte oder neunte Jahrhundert datiert. Warum aber muß es sich um eine arabische Kopie handeln? Die arabische Inschrift auf dem Sockel ist kein Beweis. Nach einer der möglichen Entzifferungen geht daraus nur hervor, daß ein reicher Mann, von dessen Familie bekannt ist, daß sie in der Nähe von Basrah eine Quelle besaß, sie als sein Eigentum »signiert« hat, aber nicht, daß es sich auch um eine arabische Arbeit handelt. Als indische Figur ist das Werk ohne weiteres erkennbar. Aber die komplexe indische Ikonographie ist anscheinend noch nicht hinreichend entschlüsselt worden. Obgleich in späteren indischen Schachspielen der König auf einem Elefanten thront, ist doch nicht ausgemacht, daß es sich hier wirklich um eine Schachfigur handelt[11]. Es existiert immerhin ein Pendant. Vielleicht ist diese Figur unter den kunsthistorischen Schachproblemen das früheste. Doch gibt es einige andere.

Die Schachfiguren haben eine eigene komplizierte Geschichte, die noch keineswegs völlig übersichtlich und schlüssig darstellbar ist. Das liegt in späterer Zeit an der Mannigfaltigkeit ihrer möglichen Formen und Bedeutungen. Im frühen Mittelalter aber ist vor allem die Datierung und Lokalisierung schwierig. In der Regel handelt es sich bei den Figuren des arabischen Typus um abstrakte oder stark abstrahierte Figuren aus kostbarem Material. Kostbarkeit kann aber auch in der kunstvollen Gestalt liegen, und sie wurde wohl im Westen frühzeitig angestrebt und auch erreicht. Das Material ist dann Elfenbein: Es ist so kostbar wie Halbedelstein, aber leichter zu bearbeiten. Diese Figuren reihen sich in die Entwicklung frühmittelalterlicher Elfenbeinskulptur[12] ein, denn es sind Schnitzereien von hohem Rang; daher findet man sie in Goldschmidts großem Corpuswerk der mittelalterlichen Elfenbeinskulpturen. Goldschmidt war der beste Kenner mittelalterlicher Elfenbeinarbeiten, und so folgt man seinen Datierungen und Lokalisierungen bis heute mit großem Vertrauen. Er war indessen kein Schachhistoriker, und daher hat er selbst wohl nicht gesehen, daß er für Probleme gesorgt hat.

Da gibt es zum Beispiel ein Schachspiel aus Elfenbein in Paris[13], das zweifelsfrei ins späte 11. Jahrhundert zu datieren ist. Es handelt sich wiederum um eines der Spiele, von denen nicht nur behauptet wird, es sei sehr alt, sondern auch, daß es Karl dem Großen gehört habe. Dieses Spiel wurde von Goldschmidt als »unteritalienisch« bestimmt. Dagegen ist nichts einzuwenden. Die Frühromanik in Unteritalien bietet genügend formale Vergleiche. Auch war die Berührung mit der islamischen Kultur dort hinreichend intensiv. Dann müßten diese Figuren also von den arabischen abstammen, mit denen sie allerdings keine besondere Ähnlichkeit haben, außer in einigen allgemeinen Merkmalen im Umriß. Daß ein arabischer »Rukh« – später Roch, Roche, Rocco etc., die Figur, die an der Stelle unseres Turmes die Eckpositionen besetzte – einmal ein Streitwagen gewesen ist, sieht man ihm nicht an. Hier aber ist er wieder – oder noch – ein Streitwagen. Auch der arabische »Alfil« ist als Elefant nicht mehr auszumachen – es ist diejenige Figur, die heute Läufer heißt und anders zieht als damals. Aus seinen beiden Ausbuchtungen läßt sich nicht schließen, daß damit einmal Stoßzähne gemeint waren. In Frankreich wurden daraus später die beiden Zipfel einer Narrenkappe, und die Figur heißt seitdem dort »Fou«; die Engländer sahen in der Figur eine Bischofsmütze und nennen sie deshalb »Bishop«. Der Elefant war vergessen. Im süditalienischen Spiel aber ist der »Alfil« ein Elefant. Es ist nun recht unwahrscheinlich, daß eine vieldeutig gewordene Abstraktion zu ihrer ursprünglichen Gestalt zurückkehrt. In der Regel verwandelt sie sich in eine andere, die mit der ursprünglichen Bedeutung nichts mehr zu tun hat. Abstraktionsprozesse dieser Art sind also nicht umkehrbar. Daraus ergeben sich einige Folgerungen. Erstens: Die arabischen Figuren waren nicht immer und überall abstrakt. Dann stimmt die These von der durchgehenden Nichtfigürlichkeit nicht. Eine andere liegt ohnehin recht nahe: Gebrauchsspiele mit vereinfachten oder abstrakten Figuren waren praktischer als solche aus kostbaren Schnitzereien. Daher kann es schon in »vorarabischer« Schachtradition die abstrakten Figuren gegeben haben, während zugleich die selteneren figürlichen weitertradiert wurden. Das Bilderverbot des Propheten wäre dann nicht die Ursache einer eilfertigen Abstrahierung figürlicher Vorbilder, sondern allenfalls ein Selektionsprinzip oder die Bestätigung einer Selektion, die aus anderen Gründen schon stattgefunden hatte.

---

[11] Paris, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles. Wichmann (wie Anm. 3), Kat.-Nr. 1; Petzold (wie Anm. 9); das Gegenstück (Priv.-Bes.) ist abgebildet in »Zug der Könige« (wie Anm. 9), Abb. 1.

[12] A. Goldschmidt, Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der Karolinger und sächsischen Kaiser, I–II (Berlin 1914, 1918), … aus der romanischen Zeit, III–IV (Berlin 1923, 1926).

[13] Paris, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles. Dazu: Wichmann (wie Anm. 3); M. Pastoureau, L'Échiquier de Charlemagne, un jeu pour ne pas jouer (Paris 1990).

Zweitens: Wenn die Selektion verschiedener Figurentypen so gründlich zugunsten der abstrakten Figuren ausgefallen sein sollte, dann können diese Figuren nicht aus der Berührung mit arabischer Kultur folgen. Sie haben andere, nichtarabische Quellen und Vorbilder, die direkt auf den indischen Ursprung, auf das Tschaturanga verweisen. Den Streitwagen hat es im 11. Jahrhundert im Westen so wenig gegeben wie den Elefanten. Diese Streitkräfte waren auch in Indien zur Zeit der frühesten Erwähnungen des Spiels nicht mehr im Gebrauch. Daraus kann wiederum geschlossen werden, daß das Schachspiel wesentlich älter ist als seine frühesten Schriftquellen. In den Überlegungen zum Urschach (vgl. Anm. 6) spielt das eine gewisse Rolle. Wie kommt aber die altindische Heeresgliederung zu den mutmaßlich süditalienischen Elfenbeinschnitzern des späten 11. Jahrhunderts? Und dies zu einer Zeit, als die arabischen Figuren sich als reguläre Figuren überall verbreitet hatten? Das süditalienische Spiel gibt ja in präziser Abbildlichkeit die indische Figuren- und Heeresordnung wieder, also diejenige, die der König Porus dem Heer Alexanders entgegensetzte. Der Künstler muß gewußt haben, welche Figuren benötigt wurden und wie sie darzustellen waren, also auch, daß der »Rukh« ein Pferdegespann war, ein Streitwagen. Er wählte die Quadriga, denn für sie hatte er wohl römische Vorbilder; aber vielleicht war auch sein orientalisches Vorbild vierspännig. Vielleicht handelt es sich hier um die letzte Spur indischer Figuren im Westen. Jedenfalls sind sie singulär. Sonst kommt die Tschaturanga-Ordnung für lange Zeit nicht mehr vor. Merkwürdig, daß sich niemand über die Existenz dieser Figuren gewundert hat.

Schachfiguren können Kleinplastiken von hoher Qualität sein und schon wegen des Materials sehr kostbar. Das gilt für die figürlichen wie für die abstrakten Spielsteine. Eines der schönsten aller Schachspiele ist das Bergkristallspiel im Musée de Cluny, eine burgundische Arbeit aus der Zeit um 1400. Es stammt deutlich erkennbar immer noch von den arabischen

Spielen ab, obgleich es längst in vielen Varianten figürliche Spiele gab und Ritterheere das Schachfeld bevölkerten. Aber nicht nur Krieg und Kampf, sondern auch andere ikonographische Verweise waren in den Figuren zu sehen, der Sündenfall zum Beispiel als Spiel im Spiel, auch Hinweise auf Minne, Tod und Teufel, so als ob dies alles nun in eine kalkulierte Bewegung geraten wäre, die sich auf dem Schachfeld ereignet. Dieses Feld kann abbilden, was es bedeutet. Denn zu den Figuren gehörten die Spielbretter. Von kunstreichen und kostbaren Schachfeldern ist in mittelalterlicher Literatur oft die Rede. Einige hatten zauberische Eigenschaften, andere waren so gewichtig, daß sie als Schild und Waffe verwendbar sein konnten. Aber nur sehr wenige mittelalterliche Schachbretter haben sich erhalten. Interessant sind diejenigen, die sich nicht damit begnügen, kostbar zu sein, sondern die auch Nachrichten enthalten über die Bedeutung des Feldes, auf dem das Spiel stattfindet, also Bilder und Zeichen. Jedes der 64 Felder kann ja auch ein Bildfeld sein.

Das Plenar Herzog Ottos des Milden aus dem Welfenschatz im Berliner Kunstgewerbe-Museum war einmal ein um 1300 entstandenes Schachbrett[14]. Es wurde zum reliquienhaltigen Buchdeckel umgearbeitet. Vom ursprünglichen Schachbrett ist aber noch genug zu sehen. Im Zentrum zwar ist das Kreuz mit den vier Evangelistensymbolen eingesetzt worden, entsprechend der veränderten Funktion, aber die übrigen Felder gehörten zum Schachspiel. Nur ihre Anordnung ist gestört. Man hat, um Platz für die fünf Felder des Zentrums zu schaffen, die Jaspisplatten herausgenommen und die Bilder anders gruppiert. Die Miniaturen (unter Bergkristallplatten) waren also offenbar wertvoller als die Steine. Was sie darstellen, hat allerdings mit dem Schachspiel sehr viel und mit christlicher Symbolik gar nichts zu tun. Man sieht ritterliche Szenen, Minne, Kampf, Auszug zur Aventüre, seltsame Ungeheuer in fernen Gegenden und unten König und Dame beim Schachspiel. Das paßt alles sowohl zum Schachspiel wie zum Ritterroman, könnte nicht einen, sondern viele Romane illustrieren, wie wir es aus der Buchmalerei kennen. Der Maler, wohl ein Oberitaliener, gehörte sicherlich zu den Meistern der Buchillumination. Sein ikonographisches Programm für das Schachfeld bildet eine der möglichen Bedeutungen des Spiels vollständig ab: Es ist eine Aventüre, eine Reise auf den Wegen und Umwegen der Welt mit den dazugehörigen Gefahren und Ungeheuern. Das Brett ist eines von denen, die »die Welt bedeuten«.

Das gilt auch für die beiden anderen: Das Aschaffenburger Brett (um 1300)[15] versammelt Monstren und Chimären, Wesen, wie wir sie von Kathedralen und Weltkarten als Bewohner ferner Gegenden kennen. Auch das burgundische Spielbrett um 1400[16] ist ein Bestiarium mit Greifen, Sphingen, Vogelmenschen und Kentauren. Diese Welt ist voller unheimlicher Orte und Wesen. Da sie zu einem Spiel gehört, interpretiert sie zugleich das Spiel als Analogie zur Welt, in der man sich auf unsicherem Grund bewegt, wie auf einer Aventüre. Die Ritterreise zwecks moralischer Bewährung ist immer eine Suche nach Einsicht, Weisheit und Erkenntnis.

---

[14] O. v. Falke, R. Schmidt, G. Swarzensky, Der Welfenschatz (Frankfurt/M. 1930), S. 82–84, Kat.-Nr. 42; D. Kötzsche, Der Welfenschatz im Berliner Kunstgewerbemuseum (Berlin 1973), S. 48 ff., Kat.-Nr. 31; Ders., Informationsblatt des Museums, Nr. 1406/18 (1985).

[15] Aschaffenburg, Schatz der Stiftskirche St. Peter und Alexander, Spielbrett, Rheinisch-Burgundisch?, um 1300; dazu: S. Wichmann, Ein bedeutendes Schachbrett, Burgund um 1400 (Stuttgart), Abb. 14, 15.

[16] Privatbesitz. Dazu: Wichmann (wie Anm. 15).

Da zu jeder Aventüre auch eine Schachpartie gehörte, die selbst als Episode in einer Aventüre betrachtet werden konnte und gelegentlich auch so dargestellt wurde, kann sie wie ein Spiegel in den Zusammenhang einmontiert sein, der in Verkleinerung das Ganze abbildet. Eben das ist im Plenar-Brett der Fall. Das Schachspiel gehörte zu den ritterlichen Fertigkeiten; hier sind die Quellen vom 12. Jahrhundert an recht gesprächig. Da es auch zahlreiche Legenden von unbeherrschten Entgleisungen hochgestellter Personen gibt, wurde es wohl als Übung in Selbstbeherrschung betrachtet, die ein Ritter auf der Aventüre beweisen muß. Im Plenar wie in der Literatur ist immer auch die Minne im Spiel. Auch sie war als Schachspiel beschreibbar[17].

Die literarischen Erwähnungen des Schachspiels im Mittelalter sind fast unübersehbar zahlreich. Man kann die Quellentexte sortieren und auf Einschlüsse untersuchen, was auch geschehen ist. Einerseits liefern sie Antworten auf Fragen, die damals wichtig waren, und andererseits beantworten sie einige Fragen, die wir jetzt stellen können, etwa die nach den Akteuren des Spiels: Wer spielte wann, was, warum und wo, also in welchem Kontext zum Beispiel »Schach«, wer war daran interessiert, welche Gründe hatte er?

Für die Zeitgenossen von damals war die Frage nach dem Ursprung des Spiels offenbar ebenso wichtig wie für heutige Urschachforscher. Aber die Ursprungslegende mußte zugleich mit einer Legitimation und einer Moral verbunden sein, einer nützlichen Maxime, die sich im Spiel vermitteln ließ, oder die eine gesellschaftliche Konvention durch eine erlauchte Genealogie gegen Einwände zu sichern imstande war. In den Alexanderromanen, den Troja-Romanen, im Rolandslied und in den Varianten der Artustradition erfahren wir, daß das Schachspiel zu den sieben ritterlichen Künsten und Kenntnissen gehörte. So wurde Alexander von geeigneten Lehrern auch im Schachspiel unterwiesen. Schließlich muß man sich den makedonischen Herrscher als Ritter des 13. Jahrhunderts vorstellen, der aus dem Fürstenspiegel die Grundlage seiner Bildung erhielt. Dabei erfuhr er auch etwas über den Ursprung des Schachspiels: Vor Troja wurde es von homerischen Helden erfunden, um die Kämpfer während langer und müßiger Belagerungszeiten zu beschäftigen. Als Erfinder wurden Odysseus und Palamedes genannt[18]. Das Rolandslied setzt Kenntnis des Schachspiels am Hofe Karls des Großen unbedenklich voraus, auch wurden ihm einige kostbare Spiele zugeordnet. Die Quellen aber sagen nichts über das Schachspiel. Einhard erwähnt es zum Beispiel nicht. Die Möglichkeit, daß es auf den ost-westlichen Wegen auch bei Karl dem Großen angelangt ist, kann dennoch nicht ganz ausgeschlossen werden, nur gibt es keine Beweise. Mit List und Weisheit wurde das Spiel in allen Ursprungslegenden in Verbindung gebracht und meist auch mit uralter Herkunft, sei es von den Ägyptern, Chaldäern, Assyrern, Indern, Persern. Die Alterslegende ist eine Form der Legitimation.

In welchem Zusammenhang das Schachspiel gesehen und gedeutet werden konnte, sieht man recht gut an einem Mosaik in San Savino in Piacenza vom Ende des 12. Jahrhunderts, das bei der Restaurierung des Chores im 19. Jahrhundert wieder zum Vorschein kam[19]. Die Schachspielszene rechts unten – vom Spielpartner blieb nur noch der Arm – gehört zur Szene darüber. Dort thront ein König, und ihm gegenüber kniet ein Mann, der auf ein Buch verweist. Die Inschriften sind deutlich lesbar: Rex, Judex und Lex. Der König repräsentiert das Recht, der Richter führt es aus, und das Buch ist sowohl sein wie des Königs Gesetz. Es geht also nach überschaubaren und rationalen Regeln zu, und das Bild oder Gleichnis ist unten das Schachspiel. Dem Recht auf der einen Seite ist auf der anderen die Willkür entgegengesetzt, denn dort sieht man zwei Ritter im Zweikampf. Sie fechten ein Duell aus oder eine Fehde. Vielleicht bezieht sich das horizontale Bildpaar auf den Gegensatz von friedlicher Gesetzmäßigkeit und gesetzwidriger Gewalt. Unten ist ebenso unzweideutig dem Schachspiel das Würfelspiel entgegengesetzt, das überdies mit Ausschweifung verbunden ist. Würfeln und Saufen gehörten wohl zusammen. Dieses Spiel ist auf den Zufall gegründet, aber da um Geld gespielt wurde und das Mogeln nicht unmöglich war, gab es oft Streit. Und den sieht man in einer etwas vornehmeren Form darüber. Auch diagonal gelesen ergibt sich derselbe Sinn: Gesetzwidriges Treiben links unten, Recht und Gesetz rechts oben. Blutiger Kampf links oben und geistige Auseinandersetzung rechts unten. In der Mitte aber thront der Gott der Zeiten, Annus mit Sol und Luna in den Händen[20]. Ihn umgeben zwei Ringe, in denen sonst die Tierkreiszeichen zu sehen sind, hier sind es antithetische Löwen und Greife. Sie stehen sonst oft für das Böse der Welt oder zumindest für Ungewißheit und Gefährlichkeit. Vielleicht ist das auch hier gemeint. Interessant ist, daß sie in der Nähe zweier antithetisch verstandener Spiele angeordnet sind. Am äußersten Ring klettern Figuren. Sie kann man ohne Schwierigkeiten identifizieren, denn es sind die Figuren des Rades der Fortuna[21]. Sie steigen auf, das Rad der Zeiten dreht sich weiter, sie fallen und stürzen. Fortuna ist unberechenbar, und ihr Werk in der Zeit erscheint als zufälliges Verhängnis. Sie ist das, was Menschen von den unerforschlichen Ratschlüssen Gottes, die sie nicht durchschauen können, wahrzunehmen imstande sind. Sie ist also nicht die antike Nemesis, der selbst Götter nicht entgehen, sondern eine Zwischeninstanz. Ihr übergeordnet ist die göttliche Providentia. Fortuna und Providentia sind einander zugeordnete Gegenbegriffe. In der Holkham Bible sind sie ein Bildpaar[22]. Auch im Piacenza-Mosaik ist das Gegensatzpaar als Thema des ganzen Programms erkennbar, jedoch in die menschlichen Taten und Untaten zurückprojiziert. Annus im Zentrum repräsentiert den immerwährenden kosmischen Kreislauf der Zeiten. Mit der Zeit wandeln sich die Dinge. Links ist Fortuna in ihrem Element als Willkür und Zufall. Rechts aber ist Ordnung und Gesetz angesiedelt, also Providentia als Rechtsnorm und Schachspiel, menschliche Vernunft als Annäherung an die göttliche Vernunft. In diesem Kreis bewegen sich auch viele andere Überlegungen. Das Piacenza-Mosaik ist zwar singulär, aber mit seinen Bezugssystemen ist es nicht außergewöhnlich.

---

[17] Zum Schachspiel in mittelalterlicher Literatur Murray (wie Anm. 2); Lasa (wie Anm. 2); Eales (wie Anm. 8); A. v. d. Linde, Geschichte und Literatur des Schachspiels (Berlin 1874, Nd. Zürich 1981); F. Vetter, Das Schachzabelbuch Kunrats von Ammenhausen (Frauenfeld 1892); Petzoldt (wie Anm. 9).

[18] Eine kommentierte Sammlung aller Ursprungslegenden wäre durchaus wünschenswert. Die meisten finden sich in den Literaturangaben von Anm. 17. Zur Troja-Variante am ausführlichsten M. Faber, Das Schachspiel in der europäischen Malerei und Graphik (1550–1700) (Wiesbaden 1988), S. 108ff.

[19] W. L. Tronzo, Moral Hieroglyphs, Chess and Dice at San Savino in Piacenza, in: Gesta 16 (New York 1977), No. 2, S. 15–26; J. T. Wollesen, Sub specie ludi … Text and Images in Alfonso El Sabio's Libro de Acedrex, Dados e Tablas, in: ZfKG 53 (1990), S. 277–308.

[20] Vergleichbare Darstellungen bei: E. J. Beer, Die Rose der Kathedrale von Lausanne und der kosmologische Bilderkreis des Mittelalters (Bern 1952).

[21] Zum Begriffspaar »Fortuna-Providentia« u. a. F. P. Pickering, Literatur und darstellende Kunst im Mittelalter (Berlin 1966), S. 112–145.

[22] Holkham Bible Picture Book, ca. 1330. British Museum, Ms. Add. 47680. Dazu Pickering (wie Anm. 21).

In den Carmina Burana[23] lesen und sehen wir ähnliche Konstellationen. Das Würfelspiel steht unzweideutig auf der Seite der Fortuna und der durch Suff und Leichtsinn bewirkten Abwesenheit der Providentia. Das Schachspiel dagegen wird ganz anders geschildert. Nicht nur fehlen die sonst üblichen Verkommenheitsmetaphern, vielmehr ist das Schachlied fast ein Lehrgedicht als Spielbeschreibung. Ausdrücklich ist vom königlichen Spiel die Rede und von Tugenden wie Klugheit, Tapferkeit und Standhaftigkeit. Dem Glücksspiel ist es deutlich entgegengesetzt.

Ein halbes Jahrhundert später, gegen Ende des 13. Jahrhunderts, entstanden zwei Werke, die in mehr als einer Beziehung »unvergleichlich« sind. Die Wege der Schachgeschichte haben sich auf verschiedenen »Spielebenen« verzweigt und sich mit ganz anderen Gedankenbahnen vereinigt. Das letzte große Werk des Königs Alfons X. von Kastilien galt den Spielen[24], besonders dem Schachspiel, und fast gleichzeitig entstand die große Schachpredigt des Jacobus de Cessolis, der sich des Schachspiels in moralisch-didaktischer Absicht erfolgreich bediente[25]. Die beiden Bücher hatten unterschiedliche Anlässe und Schicksale. Sie können exemplarisch für zwei Hauptstränge der Interpretation des Schachspiels stehen. Alfons X. von Kastilien, der Weise, gilt als der gelehrteste der mittelalterlichen Monarchen. In der Geschichte der Wissenschaften wie der Literatur wird er sowohl als Autor wie als kenntnisreicher Auftraggeber wegen seiner Verdienste regelmäßig gewürdigt. Seine Interessen waren universal. Die Schachhistoriker kennen ihn wegen der großen Zahl von Schachdiagrammen in seinem Buch der Spiele, die Astronomen wegen der Alfonsinischen Tafeln, den Ephemeriden, die noch im 16. Jahrhundert im Gebrauch und den Seefahrern unentbehrlich waren. Literaturhistoriker halten es mit den Versen des Alfonso und mit seiner Poetik. Und die Historiker bewerten die Rolle, die er im politischen Spiel der Mächte und Interessen spielte und zu spielen versuchte. Dabei kommt er anscheinend nicht besonders gut weg. Er hatte mehr im Sinn als das, was man allzu leichtfertig als Maß für politischen Erfolg bis heute betrachtet. Nicht umsonst heißt er der »Weise«. Sein Interesse galt allem Wissenswürdigen. Wenn sein letztes Werk – wobei zu bedenken ist, daß unsere modernen Unterscheidungen von Autor und Auftraggeber aus vielen Gründen nicht brauchbar sind – der 1283 vollendete Codex über die Spiele war und dieses Werk auch die umfangreichste Prachthandschrift des Mittelalters, reicher illuminiert als alle anderen, dann muß man wohl annehmen, daß er darin auch die Summe seiner Weltdeutung gesehen haben könnte, eine Quintessenz, in der die Welt als Spiel und das Spiel als Bild des Weltlaufs erscheint. Alfonso starb 1284, kurz nach Vollendung dieses Werkes. Der größte Teil des Buches gilt dem Schachspiel. Was es dem weisen Alfonso bedeutete, begründet er in seiner Einleitung. Ich zitiere nach der Übersetzung von Arnald Steiger[26]:

In den alten Büchern heißt es, daß in Großindien ein König lebte, der die Weisen sehr liebte und sie immer an seiner Seite hielt und sie oft veranlaßte, die Ursachen und Folgen der Dinge zu erklären. Es waren ihrer drei, und sie lehrten von einander abweichend. Der eine sagte, daß Verstand mehr wert sei als Glück. Denn wer nach seinem Verstande lebte, erledige alle seine Angelegenheiten in geordneter Weise und wenn er auch Verlust erleide, sei er schuldlos, denn er tue das Ziemliche und Gebührende.

Der andere sagte, daß Glück mehr wert sei als Verstand, denn wenn das Glück Verlust oder Gewinn verhänge, könne kein Verstand dem ausweichen.

Der dritte sagte, daß am besten lebe, wer beides genieße. Das sei die wahre Weisheit. Denn je größer der Verstand, desto größer die Besorgnis, alle Dinge geziemend zu regeln, und andererseits je mehr Glück, desto mehr Gefahr, weil das Glück nie gewiß sei. Aber der rechte Weg sei, den Verstand zu benutzen, wenn man begreife, daß er zum Vorteil gereiche und wenn man Glück habe, es gut zu nützen und sich dabei vor Schaden möglichst zu hüten.

Und nachdem sie ihre Meinungen gründlich dargelegt hatten, befahl ihnen der König, daß ihm ein jeder den Beweis dessen, was er gesagt hatte, erbringen solle, und gab ihnen dafür die Frist, die sie begehrten. So zogen sie sich zurück und studierten ihre Bücher, jeder nach seiner Meinung. Und als die Frist verstrichen war, erschienen sie alle vor dem König, ein jeder mit seinem Beispiel.

Und der Weise, der für den Verstand eingetreten war, brachte das Schachspiel und zeigte, daß der Klügste und Aufmerksamste den andern besiegen könne.

Und der zweite, der sich an das Glück hielt, brachte die Würfel und zeigte, daß der Verstand nichts wert sei, sondern nur das Glück, wie es beim Wurf erscheine, durch den man Nutzen oder Schaden davontrage.

Der dritte, der gesagt hatte, daß Verstand und Glück gemeinsam vorzuziehen wären, brachte das Spielbrett mit seinen abgezählten und regelrecht in ihren Häusern aufgestellten Steinen und den Würfeln, die sie beim Spiel bewegen, so wie dieses Buch lehrt, das gesondert davon handelt und zu verstehen gibt, daß der gute Spieler auch bei widrigen Würfeln durch Vernunft den Schaden vermeiden kann, den der zufällige Wurf mit sich bringt.

Das ist eine Klassifikation und eine neue Ursprungslegende. Die Spiele sind Abbildungen und Modelle für reale Situationen. Die fiktive Ursprungslegende umgreift alle Varianten zwischen Verstand und Zufall, und das Muster Fortuna-Providentia ist unübersehbar, nur gibt es jetzt die ›Zwischenspiele‹, in denen beide am Werk sind.

Seine besondere Liebe gilt dem Schach. Nicht nur werden sehr viele Spielsituationen beschrieben, mehr als in allen anderen mittelalterlichen Texten, auch wechseln die Teilnehmer und Spielpartner. Alle Stände sind beteiligt, alle Völker Spaniens. Im Schachspiel treffen sich Frauen und Männer, Mauren und Christen. Zwei Ritter, ein Christ und ein Mohammedaner messen sich spielend im Zelt. Ihre Lanzen sieht man draußen angelehnt.

---

[23] Carmina Burana. 1. Drittel, 13. Jh. München Bayerische Staatsbibl. Clm. 4460; Textausgabe: Carmina Burana. Die Lieder der Benediktbeurer Handschrift, zweisprachige Ausgabe, vollständige Ausgabe des Originaltextes nach der von B. Bischoff abgeschlossenen Ausgabe von A. Hilka und O. Schumann (Heidelberg 1930–1970), Übers. der lateinischen Texte von C. Fischer, der mittelhochdeutschen Texte von H. Kuhn, Anmerkungen und Nachwort von G. Bernt (München ^{2}1983). Leider enthält auch diese so nützliche und gründliche Ausgabe der Texte keinen einzigen Hinweis auf die ungewöhnlichen Illuminationen der Handschrift. Einige findet man in der kunsthistorischen Literatur, aber dort wieder ohne Angabe der Texte, zu denen sie gehören.

[24] Alfonso el Sabio, Libros de Acedrex, Dados e Tablas. Madrid, Escorial, Ms. J. T. 6 fol. 1283 vollendet; dazu: A. Steiger, Alfonso (s. o.), Das Schachzabelbuch König Alfons des Weisen. Übers. mit Glossar und grammatischem Abriß, hg. A. Steiger (Genf, Zürich 1941); P. Garcia Morencos, Libro de Ajedrez, Dados y Tablas de Alfonso X El Sabio (Madrid 1987); Wollesen (wie Anm. 19).

[25] Einige Literaturangaben zu Cessolis Vetter (Anm. 17); G. F. Schmidt, Das Schachzabelbuch des Jacobus de Cessolis, O. P. in mittelhochdeutscher Prosa-Übersetzung (Berlin 1961); R. D. di Lorenzo, The Collection Form and the Art of Memory in the »Libellus super ludo schachorum« of Jacobus de Cessolis, in: Mediaeval Studies 35 (Toronto 1973); A. Vidmanova, Die mittelalterliche Gesellschaft im Lichte des Schachspiels, in: A. Zimmermann (Hg.), Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters (Berlin, New York 1979); C. Frugoni, Das Schachspiel in der Welt des Jacobus de Cessolis; A. Vidmanova, Jacobus de Cessolis in sozialgeschichtlicher Hinsicht, in: Das Schachbuch des Jacobus de Cessolis, Pal. lat. 961, entstanden 1458 (Kommentarband zur Faksimile-Ausgabe) (Stuttgart 1988).

[26] Steiger (wie Anm. 24), S. 7–11.

Wie sah der Schachkampf, das spirituelle Turnier damals aus? Unser heutiges Schach ist anders als das mittelalterliche und arabische. Der König zog so wie heute, der Springer und der Turm auch. Der Läufer aber war eine schwache Figur, er konnte nur ein Feld diagonal überspringen. Die Dame war die schwächste Figur, sie kam nur ein Feld weit in diagonaler Richtung. Die Bauern konnten bei Alfonso schon den Doppelschritt machen. Die Rochade entwickelte sich erst im 16. Jahrhundert. Es war ein langsames und langwieriges Spiel, denn die Anmarschwege waren umständlich. Spannend wurde das Spiel erst in der Schlußphase, wenn der Rest der Figuren in direktem Kontakt stand oder dieser Kontakt mit wenigen Zügen hergestellt werden konnte. Die meisten Schachdiagramme des Mittelalters und auch des Codex Alfonso sind daher Endspiele. Sie sind wie Schachprobleme und stammen von den arabischen Mansuben ab. Schachpoesie als Endspielproblem ist seitdem fast eine schachliche Literaturgattung, abseits der spektakulären Turniere verfeindeter Schachritter, sehr künstlich, oft manieriert, oft in der Nähe der Schachmathematik angesiedelt. Im mittelalterlichen Schach ist die intelligente Endspielvariante die Hauptsache, also ist sie es auch bei Alfonso.

Die Endspielsituationen der mittelalterlichen Schachdiagramme folgten aus der geringen Reichweite der Figuren. Sie wanderten von Quadrat zu Quadrat, von Ort zu Ort. Sie bewegten sich nicht im Raum, hatten auch, mit Ausnahme des Roch, keine Fernwirkung. Das Schachfeld war kein Koordinatensystem, sondern ein System angrenzender Orte, wie eine mittelalterliche Weltkarte und wie die memorativen Diagramme[27]. Das ist auch für diese Endspiele wichtig: Das Denken in memorativen Schemata wurde durch das Endspielschach sicherlich geschult, und umgekehrt ist es eine Folge der lehrhaften Anordnungen von Zeichen auf einer dafür geeigneten Ebene. Das waren Konstellationen zum Auswendiglernen. Warum, so könnte man fragen, hat Alfonso in seinem Schachkodex über hundert Schachdiagramme zusammengestellt und damit seinen Lesern ein mächtiges Pensum zugemutet? Er hätte schließlich, so wie es in der neueren Literatur geschieht, einige Prinzipien der Endspieltaktik erläutern können und daraus didaktisch ergiebige Folgerungen mit Beispielen dem Leser logisch ableiten können. Das ist der moderne Weg, der auch mit dem modernen Schach begann. Seine Diagramme aber sind exempla classica, Topoi der Schachstrategie, die er, sozusagen geordnet nach Versmaßen, als formale Schachpoetik dem Leser präsentiert und erläutert. So etwas mußte man sich erst einmal einprägen, ganz so, wie man sich andere Diagramme einprägen mußte. Das Schachbuch des Alfonso ist so wie ein mittelalterliches Lehrbuch aufgebaut, also vorwiegend nach memorativen Prinzipien. Das Exemplum ist dabei sehr wichtig. Viele seiner Exempla stammen aus der arabischen Schachliteratur.

---

[27] Materialien bei BEER (wie Anm. 20); grundlegend: F. A. YATES, The Art of Memory (1966). Die Nachbarschaftsbeziehungen und das System angrenzender Orte und der Wege von »Ort zu Ort«, ohne Berücksichtigung von Raum und Distanz, sieht man vor allem in den »Weltkarten«, zunächst der Beatus-Apokalypsen, dann in der Hereforder Weltkarte (um 1220) und der Ebstorfer Weltkarte (um 1230). Die Beispiele finden sich in jeder Geschichte der Geographie. Grundsätzliche Änderungen des Zeichensystems beginnen im 14. bis 15. Jahrhundert mit der neuen Bedeutung von Raum und Distanz in der Kartographie, in der Malerei und – merkwürdigerweise – auch im Schachspiel.

Ein Spiel, das beansprucht, die Welt abzubilden und ihre Kräfte in einem Modell konzentriert, ist auch ein Spiel mit den Abbildungskonventionen. Sie werden zum Verständnis des Spiels benötigt, und sie bilden auch seine Struktur. Recht deutlich zeigt sich das in einigen Spielen, die auch memorative Weltdiagramme sein könnten. So gibt es zwei Jahreszeitenspiele, deren Felder aus anderen Zusammenhängen wohlbekannt sind. Alfonso folgt in seiner Spielbeschreibung der Zuordnung der Jahreszeiten zu den vier Elementen, den vier Temperamenten entsprechend der Symbolik der Vierzahl. Sie steckt auch in der Aufteilung des Schachbretts.

Als höchstes aller Spiele beschreibt er am Ende seines Buches ein astronomisches Schach. Eigentlich ist es ein astronomisches Lehrspiel zur Einführung in die Himmelsorte der Planeten und ihre Konstellationen. Man kann es als Horoskop-Spiel betrachten. Das astronomische Schach war jedenfalls ein Positions- und Kombinationsspiel für Leute, die, wie er sagt, astronomische Kenntnisse haben. Sie sind allerdings vonnöten, denn anders sind seine Spielanweisungen nicht verständlich. Die Bewertung der Spielkonstellationen und Kräfteverhältnisse entspricht den Regeln der Sterndeutung[28].

Das Spielfeld erkennt man mühelos als Abbildung des ptolemäischen Systems mit dem Tierkreis ringsum, den Planetensphären und der Erde im Zentrum. Sie ist von Ringen umgeben, die Wasser, Luft und Feuer bedeuten, aber die Elemente sind sonst nicht mehr weiter im Spiel. Wichtig sind die Radien: Sie begrenzen die zwölf Häuser des Tierkreises, die in jeder Sphäre noch weiter unterteilt sind, und zwar in gleichartige Felder. Die erste Sphäre hat in jedem Haus ein Feld, die siebte hat sieben Felder. Das ist naheliegend, denn die äußeren Planeten sind langsamer und brauchen länger, bis sie ins nächste Haus überwechseln können. Gespielt wird so, daß die sieben Spieler je einem Planeten zugeordnet sind, den sie führen. Die Zuteilung der Planeten wird mit einem siebenzahligen Würfel ermittelt, der auch weiterhin für die Züge benötigt wird. Der Würfel ist also ein mit sieben Zahlen beschrifteter siebenkantiger Kreisel. Die Grundstellung entspricht der geläufigen Zuordnung der Planeten zu den Tierkreiszeichen: Die Schwierigkeit, zwölf Tierkreiszeichen und sieben Planeten einander zuzuordnen, wurde in der mittelalterlichen Astrologie sehr einfach gelöst: Sonne und Mond bekommen ein Tierkreiszeichen, ein Haus, die anderen aber zwei, ein Taghaus und ein Nachthaus, macht zusammen zwölf. Die Grundstellung entspricht dem dominanten Haus. Die Sonne hat nur den Löwen, bei Mars ist es der Skorpion und so weiter. Der Würfel zeigt nun, wieviele Felder der Planet weiterwandern darf. Aber der Spieler ist nicht gezwungen, dem Würfel zu folgen, er kann eine geringere Anzahl in Anspruch nehmen oder auf seinen Zug verzichten, wenn sein Planet in eine schlechte Konstellation zu geraten droht. Dann muß der Spieler nämlich aus seinen Spielmarken zahlen. Wenn er nichts tut, dann verliert er nichts und gewinnt auch nichts. Der Spieler muß also die Aspekte kennen und wissen, welche Wertigkeit sie haben. Die Aspekte ergeben sich durch die Verbindungslinien zwischen den Tierkreiszeichen und sind ganz einfach herzustellen: Die Zwölf ist durch sechs, durch vier, durch drei und zwei teilbar.

Und dieses neue Spiel ist ein Abbild der sieben Himmel, in denen sich die sieben Planeten befinden. Und im achten sind die zwölf Bilder des Tierkreises und die übrigen Fixsterne. Und

---

[28] Das kann man zwar im jeder Geschichte der Astrologie nachlesen, aber am besten immer noch bei F. BOLL, C. BEZOLD, W. GUNDEL, Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie (Darmstadt ^{5}1966) (Textteil entspr. der 4. Aufl. von 1931).

es zeigt die Bahn eines jeden Himmelskörpers und wie sie sich gegenseitig anstrahlen, die einen mit einem Blick der Liebe, die anderen mit Haß. Und all dies erkannten die Weisen, indem sie den Himmel in zwölf Gemächer teilten und durch jedes dieser Gemächer die Bewegung der Planeten aufzeigen und was ihr Blick bedeutet, Liebe oder Haß.

Von den Sechstelblicken.
Es gibt sieben Arten, auf die die Gestirne sich anblicken können. Die beiden ersten erstrecken sich über ein Sechstel des Kreisumfanges. Sie sind liebevoll. Man berechnet sie, indem man von einem Bilde aus bis zum drittnächsten zählt, also zum Beispiel vom Widder bis zu den Zwillingen, welche das dritte Bild nach ihm sind, oder bis zum Wassermann, der das dritte Bild vor ihm ist.

Von den Drittelblicken.
Ferner gibt es den Blick über ein Drittel des Kreises, bei dem man wieder zwei Möglichkeiten unterscheidet, zum Beispiel den Blick des Widders auf den Löwen, welcher ihm folgt, oder zum Schützen, der ihm vorausgeht.

Von den Viertelblicken und der Gegenüberstellung.
Ferner gibt es zwei Viertelblicke, die haßerfüllt sind, zum Beispiel vom Widder zum Krebs oder zum Steinbock.

Und dann gibt es die Gegenüberstellung zwischen einem Sternbild und dem ihm im Kreise gegenüber befindlichen, so wie zwischen Widder und Waage oder zwischen Krebs und Steinbock.

Von der körperlichen Verbindung.
Und außerdem gibt es noch die körperliche Verbindung: das ist die Vereinigung von zwei Planeten in einem Bilde, und das bedeutet manchmal Liebe und manchmal Haß. Und dieser Blick ist stärker als alle andern, sei es nun zum Guten oder zum Bösen. Und nach allem was wir bis jetzt ausgeführt haben, wird das Spiel gehandhabt[29].

Daraus folgen dann die Beurteilungskriterien für den Spielstand. Sie entsprechen den allgemeinen astrologischen Regeln. Konjunktionen bedeuten welterschütternde Ereignisse. Oppositionen werden positiv bewertet. In beiden Fällen stehen mehrere Planeten in einer Reihe, also auf dem Durchmesser des Kreises, aber bei der Opposition ist die Erde dazwischen. Man kann damit spielen, aber wann endet das Spiel? Alfonso gibt nur an, wieviel Punkte (Spielmarken) man gewinnen oder verlieren kann. Auch ist deutlich, daß mangelnde Kenntnis schädlich ist. Der Gewinner ist also derjenige, der seinen Planeten am geschicktesten zu manövrieren versteht.

Das »horoskopische Schach« gerät damit in die Nähe der Seefahrt. Die Planeten sind wie Schiffe am Firmament, die gegen die Zufälle der Fortuna kreuzen, aber auch gegen- und miteinander operieren. Die Spieler verhalten sich wie Kapitäne. Davon steht nichts bei Alfonso, und doch bietet sich gerade bei ihm die Navigation als Analogie an, denn ihre astronomischen Grundlagen hat er mit den Ephemeriden verbessert.

---

[29] Steiger (wie Anm. 24), S. 373–375.

Alfonso X. hat sich dieses Spiel auch sehr anschaulich als eine Wanderung der personifizierten Planeten gedacht. Es sind dann wandernde Kleinplastiken auf dem Sphärenfeld, die man sich etwa so vorstellen kann, wie sie in Miniaturen abgebildet sind[30].

Der König wußte aus der arabischen Tradition, wie die Planetengötter auszusehen hatten. Im Picatrix[31], der wichtigsten Handschrift, die Alfonso übersetzen ließ, wird ausführlich beschrieben, wie man sie abbilden solle, und damit stimmen seine Anweisungen überein.

In den abendländischen Quellen ist ein Zusammenhang von Schachspiel und Astronomie vor dem 13. Jahrhundert nicht nachweisbar. In der arabischen Literatur gibt es diesen Zusammenhang aber schon seit dem 10. Jahrhundert. Reinhard Wieber[32] hat in seiner umfangreichen und gelehrten Untersuchung zur arabischen Schachliteratur (1972) mehrere Quellen zitiert, die sich auf das Nardspiel, das Schachspiel, auf das Problem der Willensfreiheit und auf die symbolische Darstellung der Gestirne beziehen, und zwar in einer Weise, die mit dem Buch der Spiele übereinstimmt, denn Schach und Nard werden einander so entgegengesetzt wie Verstand und Zufall bei Alfonso: die Gestirnskonstellationen sind im Spiel abbildbare Schicksalsmächte, und die Spielkonstellationen sind wie Horoskope zu lesen. Das Schachspiel wird deswegen höher bewertet als das Nardspiel, weil der Wille frei ist und der überlegene Verstand gewinnt. Es sind unterschiedliche Quellentexte. Eine Stelle bei Wieber ist zu zitieren, weil sie für das astronomische Schach des Alfonso einiges Gewicht hat:

»Astronomisches Schach
Das Aussehen dieser Abart war nicht verifizierbar, da ich darüber nur ein Zitat ermitteln konnte: ›*Dann das runde, ›astronomische‹ Schachbrett, genannt das himmlische (al-alat al-mudawwarat an-nugumiyat allati tusummiya al-falakiya) mit 12 Feldern nach der Anzahl der Tierkreiszeichen, (die) in zwei Hälften geteilt sind. Darauf bewegen sich sieben verschiedenfarbige Steine nach der Anzahl der fünf (Wandel)sterne und der 2 Himmelsleuchten und nach deren Farben*‹. – Möglicherweise beschreibt Mas'udi hier das Nardspiel«[33].

Das ist ziemlich deutlich das astronomische Schach Alfonsos, der es aus der arabischen Tradition kannte, wobei sekundär ist, ob ihm Masudis Beschreibung aus dem 10. Jahrhundert oder ein anderer Text vorlag. In der Schachliteratur kommt diese Variante nur marginal vor, denn »richtiges« Schach ist das ja nicht, eher ein Planetarium in Spielform. Aber der König hielt es für sehr wichtig, und das müssen wir auch ernstnehmen. Alle Spiele sind ihm Bilder der Welt und des menschlichen Verhaltens, als höchstes betrachtet er das Schachspiel. Seine Systematik der Spiele ist auf der Skala zwischen Verstand und Zufall, also Providentia und Fortuna, angesiedelt. Beim astronomischen Schach ist beides beteiligt, nun aber kommt als drittes Spielmoment die Willensfreiheit des Spielers hinzu, der den Zufallswurf ignorieren und sich auf seinen Verstand verlassen darf. Daher ist es ein Schach mit und gegen Fortuna. Providentia ist nun allein Sache des menschlichen Kalküls, der die Bahnen des Zirkels überblickt.

---

[30] Beispiele und Lit. zu Planetendarstellungen bei Boll, Bezold, Gundel (wie Anm. 28).

[31] H. Ritter, M. Plessner (Hg. und Übers.), »Picatrix«. Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti. Translated into German from the Arabic (Studies of the Marburg Institute 27, London 1962).

[32] Wieber (wie Anm. 7), S. 248. Das Nardspiel ist eine Variante des Backgammon. Es hatte eine astrologisch-astronomische Bedeutung, war aber, soweit mir bekannt, niemals rund und in konzentrische Kreise gegliedert.

[33] Ebd.

Astronomie und Schach wurden auch auf andere Weise miteinander in Verbindung gebracht. Dazu ein Text, der in der Schachliteratur zwar stets erwähnt, aber nur unter spieltechnischen Gesichtspunkten betrachtet wurde. Es handelt sich um den pseudo-ovidischen Text »De Vetula«[34] eines mutmaßlich französischen Autors der Mitte des 13. Jahrhunderts. Der anonyme Verfasser gibt vor, es sei das letzte, in der Verbannung geschriebene Werk des Ovid, das er mit ins Grab genommen habe, wo es unter seltsamen Umständen wiederaufgefunden wurde. Es gibt in dieser literarischen Fiktion auch ein Kapitel über die Spiele, die Ovid in seiner Jugend spielte. Sowohl das Schachspiel kommt vor wie auch die Rhythmomachia[35]. Beide gab es zur Zeit des echten Ovid noch nicht, wohl aber kannte sie der Verfasser des 13. Jahrhunderts recht gut. Er zitiert auch die damals gebräuchlichsten Ursprungslegenden: Das Schachspiel wurde von Odysseus erfunden, die Rhythmomachia von Pythagoras.

Die Beschreibung des Schachspiels ist in zweierlei Beziehung interessant: Erstens, weil der Verfasser auf die ungeheuer große Zahl von möglichen Zügen auf dem Schachbrett verweist, die aber, auch das weiß er, nicht unendlich groß ist, so wenig wie die Anzahl möglicher Gestirnskonstellationen am Firmament. Die Konstellationen gleichen auf dem Schachbrett wie am Firmament menschlichen Gesichtern, die einander ähnlich, aber nie völlig gleich sein können. Diese Analogie ist erstaunlich, und sie reicht als Modell weit über die gewählten Exempla hinaus. Schon der Vergleich mit Physiognomien ist interessant genug, weil etwa zu dieser Zeit Physiognomien tatsächlich nach diesem Prinzip entworfen und gemalt wurden. Es gibt die Grundtypen, aber auf Variation wurde geachtet, denn »Varietas« ist überhaupt ein Prinzip mittelalterlicher Ästhetik gewesen: Mannigfaltigkeit der Erscheinung bei erkennbarer Regel. Sie dient der Kontrolle von Abweichungen. Man sieht das ganz gut noch im dem Wiener Musterbuch (um 1400)[36]. Das sind kombinatorische Spiele mit zunehmender Zahl von Varianten. Es handelt sich noch nicht um Porträts, um individuelle Physiognomien, aber dergleichen gehört zu den Voraussetzungen der Porträtmalerei, die zwar stets dem Besonderen gilt, aber ohne allgemeinere Muster – etwa der Schädelform oder des Gemütsausdrucks – nie auskam. In diesem Zusammenhang erweist sich die Schachpassage in »De Vetula« als bedeutende kunsttheoretische Auskunft über die Physiognomik und ihr kombinatorisches Modell.

Der zweite Aspekt ist nicht minder merkwürdig. Der Autor bringt nun die Schachfiguren mit den Planeten in Zusammenhang. Der König ist Sol, die Dame Venus, der Ritter Mars, der Läufer Jupiter, der Roch (Turm) ist Luna, und der Bauer ist Saturn. Dahinter steckt die Zuordnung der Planeten zu Charakteren und Tätigkeiten. Was ist mit Merkur? Er ist diejenige Figur, in die sich der Bauer verwandelt, wenn er – als Saturn – die letzte Reihe erreicht hat, also die zweite Dame. Das wirkt etwas an den Haaren herbeigezogen, aber wir wissen ja auch sonst, daß die Zugfestigkeit mittelalterlicher Haare übernatürlich war. In diesem Falle ist der Gedanke nicht so weit hergeholt. Merkur ist am Spielbrett des Himmels ein Nachbar der Venus, und wie sie erscheint er – wenn auch selten gut sichtbar – als Morgen- und Abendstern. Warum aber Saturn sich ausgerechnet in Merkur verwandelt, ist erklärlich, wenn man an die Umwandlung von Blei in Quecksilber in der Alchemie denkt.

Alfonso erwähnt nichts dergleichen. Auch bewertet der Pseudo-Ovid die Rhythmomachia deutlich höher als das Schachspiel, bei Alfonso aber kommt sie merkwürdigerweise nicht vor. Ein Zusammenhang von »De Vetula« und dem Alfonso-Codex besteht also nicht. Wohl aber zeigen beide Texte, daß auf unterschiedlichen Wegen eine astrologisch-astronomische Interpretation des Schachspiels versucht oder ein Planeten- und Horoskopschach entworfen wurde. Diese Versuche setzen sich dann fort bis zur Hypnerotomachia Polifili des Francesco Colonna, Venedig 1499, und darüber hinaus[37].

Beim Pseudo-Ovid sind Schach und Rhythmomachia ernsthafte Konkurrenten. Das verdient eine Anmerkung. Es gibt Gemeinsamkeiten und bedeutende Unterschiede. Gemeinsam ist die unterschiedliche Wertigkeit der Figuren. In der Rhythmomachia sind es Zahlenwerte, die sich auf verdoppeltem Schachbrett bewegen. Als schachähnliches Spiel betrachtete noch Selenus, der Herzog August von Braunschweig-Lüneburg, den Zahlenkampf in seinem Schachbuch von 1616[38]. Erfunden wurde das Spiel zu jener Zeit, als das Schachspiel schon hinreichend bekannt war, also im 11. Jahrhundert. Man kann voraussetzen, daß allen von Arno Borst diskutierten Autoren das Schachspiel bekannt war. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß die Rhythmomachia auf der Grundlage des Schachspiels erfunden wurde, mit dem Ziel einer Mathematisierung, also auch Veredelung und Verbesserung. Es handelte sich um eine Mathematik, die sich auf das Komponieren harmonischer Zahlenfolgen verstand, der arithmetischen, geometrischen und musikalischen. Ihre Tradition – Pythagoras und Boethius – wird von Arno Borst ausführlich dargestellt.

Damit wird die Rhythmomachia aber auch zum Gegenentwurf gegen das Schachspiel, das eine andere Struktur hat, über die es sehr gute schachmathematische Untersuchungen gibt[39]. Rhythmomachia ist Mathematik mit den Merkmalen, die einige Jahrhunderte lang die Gedanken bewegten, genaugenommen bis zur Keplers Harmonices Mundi. Das Schachspiel ist in dieser Beziehung weniger eindeutig, es bedarf der geschickten Entscheidung unter einer sehr großen Anzahl von Kombinationen. Das wußte auch Pseudo-Ovid. In der Rhythmomachia gibt es eine Menge von Kombinationen, aber die Zahlenwerte, mit denen gerechnet wird, sind begrenzt, daher immer auf mögliche Proportionen hin überprüfbar. Das Schachspiel ist ganz unabhängig von ästhetischen Konventionen. Das ist vielleicht der wichtigste Unterschied. Wenn es eine Ästhetik des Schachspiels gibt, dann ist es jedenfalls eine ganz andere als die der Rhythmomachia.

---

[34] »De Vetula« wird natürlich in der ganzen schachgeschichtlichen Literatur genannt und unter verschiedenen Gesichtspunkten auch diskutiert oder wenigstens als Kuriosität erwähnt. Zum Text vor allem P. Klopsch, Pseudo-Ovidius De Vetula, Untersuchungen und Text (Mittellateinische Studien und Texte 2, Leiden, Köln 1967).

[35] A. Borst, Das mittelalterliche Zahlenkampfspiel (Heidelberg 1986); D. Illmer u. a., Rhythmomachia (München 1987).

[36] Wien, Kunsthist. Museum, Sammlung für Plastik und Kunstgewerbe, Inv.-Nr. 5003 u. 5004. Österreichich, 1. Viertel 15. Jh.

[37] Die Schachpassage der Hypnerotomachia ist schon wegen der eigens für das Spiel entworfenen Architektur mit astronomischem Gemäldeprogramm interessant, wurde aber in der Literatur nicht berücksichtigt. Sie wird ausführlich und im Zusammenhang mit vergleichbaren Gedankenspielen diskutiert von B. Holländer, Lebendes Schach in der Literatur des 15.–17. Jahrhunderts. Die Arbeit wird demnächst im ersten Band des neugegründeten Jahrbuchs zur Schachgeschichte erscheinen.

[38] G. Selenus (d. i. Herzog August II. von Braunschweig-Lüneburg), Das Schach- oder König-Spiel (Leipzig 1616, Nd. Zürich 1978).

[39] E. Bonsdorff, K. Fabel, O. Riihimaa, Schach und Zahl. Unterhaltsame Schachmathematik (Düsseldorf 1978); J. Gik, Schach und Mathematik. Aus dem Russischen von Dr. W. Hintze (1987).

Zu den Anfängen und Ursprungslegenden des Schachs gehört die Idee der unvorstellbar großen, also proportionslosen Zahl, die alle Maße sprengt. Jeder kennt wohl die Reiskornlegende. Danach hatte der Brahmane Sissa das Schachspiel erfunden, um den König von Indien zu belehren und ihm die Kunst der klugen Regierung beizubringen, was auch überraschend schnell gelang. Der König stellte dem Erfinder frei, sich die Belohnung selbst auszusuchen. Sissa erbat sich nur diejenige Menge an Reiskörnern, die man zusammenbekäme, wenn man auf das erste Feld ein Korn, auf das nächste zwei und dann vier und immer auf das folgende Feld die doppelte Anzahl des vorhergehenden lege. Das kam dem König lächerlich wenig vor und angesichts des großen Wertes der Erfindung geradezu beleidigend. Aber er ließ sich darauf ein und gewährte die Bitte. Als man dann anfing zu rechnen, geriet man rasch in sehr große, schließlich unvorstellbar große Zahlen, und der König begriff die Weisheit seines Philosophen. Diese Ursprungslegende ist am häufigsten von allen zitiert und abgewandelt worden. Dabei wechseln die beteiligten Personen. Reizvoll war es auch herauszufinden, wie man die Summe ohne das ständige Addieren finden könne, oder auszurechnen, wie die Zahl $2^{64}–1$ in Reiskörnern sich verhält, wenn man die Menge auf bestimmten Arealen, England oder Indien, aufschichtet. Als Turm von 80 m^2 Grundfläche würde das Reispaket von der Erde bis zur Sonne reichen. Das gehört zur Unterhaltungsmathematik neuerer Zeit, gibt aber eine Vorstellung von der Menge an Körnern und erklärt den Reiz und die geradezu niederschmetternde Wirkung dieser Legende, aber auch, warum sie so oft variiert und nacherzählt wurde.

Wenn das Schachspiel auf diese Weise mit einer schwindelerregenden Zahlenprogression verbunden wurde, dann kann wirklich die Rhythmomachia als Gegenspiel angesehen werden. Die Folge der Reiskörner nämlich schließt jeden Gedanken an Proportion und Harmonie aus. Da sie aber mit der Anzahl von Kombinationen auf dem Schachbrett etwas zu tun hat, darf man vielleicht annehmen, daß die proportionslose Menge von Zahlen nach einer kosmologisch begründbaren Ordnung verlangte, die in Gestalt der Rhythmomachia geliefert wurde. Das ist eine Hypothese. Sie soll einen Zusammenhang herstellen zwischen Schach und Rhythmomachia. Zumindest ist sie brauchbar, um diese beiden intelligentesten Spiele des Mittelalters als Gegensatzpaar zu beschreiben.

Mit Jacobus de Cessolis geraten wir in eine ganz andere Schachwelt. In seinem »Liber de moribus hominum et officiis nobilium ac popularium, super Ludo Scacorum« ist das Schachspiel ein Bild der menschlichen Gesellschaft. Sein Werk ist eine Predigtsammlung mit dem Schachspiel als Exemplum und memorativem Modell. Es ist um 1275/90 verfaßt worden, fast gleichzeitig mit dem Schach & Spiele-Codex des kastilischen Königs. »Der« Cessolis wurde oft abgeschrieben, exzerpiert, benutzt, übersetzt und frühzeitig gedruckt. Nach der Bibel war er das bekannteste Buch zwischen 1300 und 1500. Zu Cessolis und seiner Rezeption bis hin zu Ingolfs »Guldin Spiel« von 1475 gibt es eine sehr umfangreiche Literatur, die leicht auffindbar ist[40].

Bei Cessolis geht es weder um Schachstrategie noch um Planeten, sondern um eine Stadt, die zugleich ein Staat, gar ein Reich ist. Mauern begrenzen sein Spielfeld, Stadtmauern, die »Mauern Babylons«. Nach seiner Ursprungslegende ist das Schachspiel in Babylon entstanden. Da er in Oberitalien tätig war, kannte er italienische Stadtstaaten, denn in ihnen hat der Dominikaner Cessolis gepredigt. Babylonisch muß ihm dort einiges vorgekommen sein, nicht nur die Geschlechtertürme. Vielleicht war sein Problem einfach die Frage, wie man Babylon vernünftig regieren könne. Die einzelnen Figuren werden beschrieben und in ihren Tätigkeiten charakterisiert: Der König soll ein weiser und gerechter Herrscher sein, die Königin schön, sittsam und klug, allen Frauen ein Vorbild, wie »die Römerin Lucretia«. Die Läufer des Spiels sind die Alten. Sie beraten den König in rechtlichen Dingen und sorgen für Ordnung und Gesetz. Die Springer sind, wie schon seit langem, Ritter mit den von ihnen geforderten Tugenden. Die Türme, also damals die »Rochen«, sind Reichsverweser, Stellvertreter des Königs. Das verdanken sie ihrer Bewegungsform, denn sie können rasch entfernte Orte an den Grenzen des Gevierts erreichen. Das ist also der Adel, die Regierung. Davor stehen die Bauern. Zwar ziehen sie alle gleich, aber wer möglichst viele Stände und Berufe unterbringen will, der wird sie differenzieren müssen. Also beginnt die Reihe mit dem rechten Bauern vor dem Turm. Das ist ein richtiger Bauer, der mit seinen Attributen verschiedene landwirtschaftliche Tätigkeiten meint. Vor dem rechten Ritter steht sodann der Schmied, der aber einen weiten Kreis von Handwerken umgreift, also auch den Schiffbau und das Maurerhandwerk. Dem rechten Alten wird, das ist naheliegend, der Schreiber zugeordnet, aber er steht auch noch für Schneider, Scherer, Färber und andere, für alle Gewerbe, die etwas mit der Schere zu tun haben. Vor dem König steht der Kaufmann, der den Bankier meint und alle Leute, die mit Maß und Gewicht zu tun haben, auch mit der Erhebung von Steuern und mit dem Zoll. Der Königin sind dann die Ärzte und Apotheker zugeteilt. Der Rat zur Linken wird offenbar mit dem Strafrecht in Verbindung gebracht, denn vor ihm steht der Wirt, in dessen Haus es oft zu Streitigkeiten kommen kann. Dem linken Ritter ist der Stadtwächter vorgeordnet, der Torhüter, auch Zöllner. Der kann immerhin bestechlich sein. Es geht also zur Linken etwas bergab. Der Tiefpunkt ist beim Randbauern erreicht. Dieser »Ribaldo« ist ein Würfelspieler, Streuner, Außenseiter, aber auch er hat eine Funktion, weil er viel über Land unterwegs ist. Er ist Überbringer von Botschaften, also für das Postwesen zuständig. Cessolis muß mit der Post schlechte Erfahrungen gemacht haben, jedenfalls bringt er sie bei der unzuverlässigsten aller Figuren unter.

Man konnte in seinem moralischen Schach einiges an Realitätserfahrung wiedererkennen, auch einige Wünsche an die Pflichten der Obrigkeit. Obgleich es kaum möglich war, allen beruflichen und ständischen Variationen gerecht zu werden, kann man doch die Funktionen unterscheiden. Auch dieses Spiel ist memorativ gemeint. Es hat Oberbegriffe und darunter in sich verschachtelte Unterbegriffe. Das System sieht statisch aus, aber tatsächlich beschreibt es nur einen Zustand, der nicht endgültig ist, und so kann man auch den Text lesen. Instabile Momente, auch Zufälligkeiten, bringen schon die Zuordnungen mit sich. Auf der Seite der Obrigkeit mag noch alles seine Richtigkeit haben, aber auf der Seite der »Bauern« sind die positiven und negativen Aspekte schon sehr gemischt. Auch ist die Zuordnung nicht in jedem Fall schlüssig.

Merkwürdigerweise geht es ausschließlich um die Figuren, nicht um die Schachpartie. Der Antagonismus von schwarz und weiß wird kaum erwähnt. Nur die Felder kommen zu ihrem Recht, denn die hellen bedeuten die Tagseite des Daseins und die dunklen die Nachtseite. Kurios ist die Deutung der Züge: Geradeaus bedeutet Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit, Schräge bedeutet Hinterlist, Tücke, Betrug. Wenn man das auf die Charakterisierung der Figuren überträgt, dann kommt man in ein heilloses Durcheinander. Alle Bauern schlagen schräg, und die Dame kann – wie der Läufer – überhaupt nur schräg ziehen. Die Läufer aber sind ehrwürdige Räte, denen »Winkelzüge« nicht erlaubt sind, die Dame allerdings kann nur schräg, weil sie von Natur aus ein Weib ist, und die Bauern sind zu schlecht dran, als daß sie ohne Betrug ihr Leben meistern könnten. Da sitzen allerhand Teufelchen im Detail, und das idealstaatliche Modell kollidiert sowohl mit dem Schachspiel wie mit der Erfahrung des Predigers. Man hat, soweit ich sehe, den Cessolis immer zu sehr nach der Seite der idealen Gesellschaftsordnung interpretiert. Sie meint er ja auch, aber trotz der Mauern ringsum ist dieses System nicht mehr als geschlossenes oder auch logisch begründbares darstellbar gewesen. Die Anzahl der Widersprüche ist erheblich. Gerade sie aber machen den Realitätsgehalt dieser Schachallegorie aus. Sie hat ihr Modell in italienischen Stadtstaaten der Zeit um 1300.

---

[40] Eine Auswahl findet sich in Anm. 25.

Schach war immer noch ein Weltspiel, aber es war nun ausschließlich diesseitig und voller moralischer Maximen. Jedem, der diese Texte liest, muß überdies auffallen, daß der Dominikaner zwar auf Vollständigkeit der gesellschaftlichen Kräfte bedacht ist, aber der Klerus kommt überhaupt nicht vor. Das ist vielleicht das merkwürdigste an einem Spiel, dessen Autor ein moralisierender Priester des Dominikanerordens war.

Seine Figurenbeschreibungen lesen sich wie Anweisungen an die Illustratoren, die sich denn auch gewissenhaft an das buchstäblich »Vorgeschriebene« hielten. Merkwürdigerweise kommen andere Illustrationen mit Ausnahme des Autorenbildes und seltener Bilder zur Ursprungslegende nicht vor. Seine interessanteste Figur ist vielleicht der Landstreicher, der »Ribaldo«. Bei Cessolis ist er auch ein Würfelspieler, was seinen jämmerlichen Zustand erklärt. Cessolis bringt also das Gegenspiel in einer seiner Figuren unter und folgt im übrigen der traditionellen Bewertung der Spiele. Außerhalb der Schachallegorie benötigt diese Figur die Würfel nicht. Seine wichtigsten Attribute sind ohnehin die abgerissene Kleidung und der einsame Weg durch die Welt. Im sogenannten Mantegna-Tarock begegnen wir ihm als »Misero« wieder, und ich nehme an, daß auch der sogenannte »Verlorene Sohn« des Hieronymus Bosch ebenso wie sein Bruder auf der Außentafel des Heuwagentriptychons diese »Figur« meinen und auch von ihr abstammen. Ob Bosch eine Cessolis-Ausgabe oder Spielkarten vor Augen hatte, ist sekundär. »Verlorene Söhne« sind alle diese Figuren, aber die Einschränkung auf das biblische Gleichnis verstellt den Zugang zu den möglichen Bildquellen. Außerdem hat das Gleichnis seine eigene Bildtradition und ist immer ganz anders dargestellt worden[41].

---

[41] Die Figur ist in den meisten neueren Darstellungen immer noch der »verlorene Sohn«, in meiner eigenen Bosch-Monographie von 1975 habe ich den Titel abgelehnt und statt dessen »Landfahrer« vorgeschlagen. Ich hatte übersehen, daß auch anderen Autoren Zweifel gekommen waren, und kannte nicht den Aufsatz von K. Renger, Versuch einer neuen Deutung von Hieronymus Boschs Rotterdamer Tondo, in: Oud Holland 84 (1969), S. 67–76. Er wies mit einer Reihe von Beispielen und Quellen nach, daß es sich wahrscheinlich um den betrügerischen Landfahrer und Händler »Alberoyt« (d. h. »Alles vergeudet«, nämlich verspielt und versoffen) handelt. Das ist einleuchtend. Renger schreibt sodann »Boschs Gemälde ist das erste mir bekannte Beispiel einer Reihe von Darstellungen des Betrügers ›Alberoyt‹. Ich glaube nicht, daß es der Prototyp ist ... Alle Künstler scheinen sich eher auf eine uns bisher unbekannte Quelle in Literatur und bildender Kunst zu stützen, aus der sich in allen Bildern die typischen Merkmale des Betrügers ableiten.« Dieser Prototyp und diese Quelle dürfte der unstete Irrläufer, der »Ribaldo« des Cessolis oder der »Misero« des sogenannten Mantegna-Tarocks gewesen sein. Zu dem letzteren »Tarocchi«. Menschenwelt und Kosmos. Ausst.-Kat. des Wallraf-Richartz-Museums (Köln 1989).

Das Schachbrett repräsentiert bei Cessolis ein gesellschaftliches Gefüge. In den Gesta Romanorum wird der Stadtstaat des Dominikaners als Gemälde beschrieben. Arno Borst zitiert diese Passage in seinen »Lebensformen im Mittelalter« unter dem Oberbegriff »Societas Humana«[42]. Die Gemäldebeschreibung ist eine Zusammenfassung der bei Cessolis ausführlicher charakterisierten Figuren. Aber der Sprung von der moralischen Schachallegorie zum Gemälde ist naheliegend. Das Schachbrett kann wirklich zum Gemälde werden. Man muß auch nicht lange suchen. Ein Gemälde, das größte und wichtigste dieser Art, befindet sich in der Nähe des mutmaßlichen Wirkungskreises des Dominikaners, nämlich im Rathaus von Siena. Dort hat Ambrogio Lorenzetti 1338/39 ein Bildprogramm realisiert, dessen Thema das gute und das schlechte Regiment ist. Das gute Regiment zeigt Stadt und Land und die Tätigkeiten der Bewohner[43]. Das Stadt- und Staatsmodell des Cessolis ist in seinen wichtigsten Zügen wiedererkennbar, auch ganz ohne Schachbrett. Ambrogio Lorenzetti malte das, was man bei Cessolis lesen kann: Ein funktionierendes Gemeinwesen mit einer Mannigfaltigkeit von Tätigkeiten. Sie sind buchstäblich ineinander verschachtelt, weil die Stadt so ein Schachtelgebilde ist, mit vielen Kammern, die sich aneinander drängen, und mit Plätzen, die wiederum Schachteln sind, und dabei durchdringen sich alle Räume, während die Gehäuse weiter wachsen und wuchern. Man findet die Berufe und Tätigkeiten des Cessolis bei Lorenzetti wieder. Was in seinem Stadtbild nicht vorkommt, das hat im Freskenprogramm einen anderen Ort.

Die realen und allegorischen Nachbarschaftsverhältnisse eines verschachtelten Systems aneinandergrenzender Orte und Ereignisse sieht man auch viel später noch in ganz anderen Bildern, etwa bei Hans Memlings Passionsbild mit der Stadt Jerusalem von 1477 in Turin. Immer noch geht der Blick von Ort zu Ort und von Bild zu Bild, wie auf einer Weltkarte, wie bei Lorenzetti, wie im mittelalterlichen Schach. Die Schach-Allegorie des Mittelalters ist ein Spiel über das Spiel mit einer bedeutenden Anzahl möglicher Varianten und Kombinationen. Mein Leitmotiv war das Spielpaar Fortuna-Providentia auf einem Brett, das die Welt bedeuten konnte. Auf diesem Brett gibt es aber noch andere Gegensatzpaare, wie Liebe und Tod, Tugenden und Laster, Gott und Teufel.

Am Schluß ist anzumerken, daß diese Geschichte tatsächlich ein Ende hat, nämlich ziemlich pünktlich um 1500, als ob das Schachspiel sich an die alten Epocheneinteilungen der Geschichte, denen wir nur noch provisorischen Wert beimessen, in seiner eigenen Geschichte gehalten habe. Die Entstehung des modernen Schachspiels seit 1500 ist nämlich ein genauso merkwürdiges Problemfeld wie sein Ursprung in Indien[44]. Die Schachreform des späten 15. Jahrhunderts bedeutete das Ende dessen, was zuvor etwa ein Jahrtausend lang als Schach mitsamt seinen allegorischen Spektralfarben galt. Das neue Spiel, das sich rasch verbreitete, wahrscheinlich von Oberitalien aus, war nicht völlig neu, denn selbstverständlich wurde auch weiterhin auf dem Schachbrett mit Nachbarschaftsrelationen gerechnet. Aber mit der neuen Reichweite der Dame und des Läufers kam ein neues Element ins Spiel, das zuvor nur mit der Fernwirkung des »Roch« präsent war. Von jetzt an gibt es das Zusammenspiel mehrerer Figuren auf Distanz, über alle Nachbarschaften hinweg. Die Distanz wird wichtiger als die Nachbarschaft, der Raum wichtiger als der Ort. Das Feld wird zum Koordinatensystem für Kräfte, Vektoren, die von Anfang an berechnet werden müssen. Jetzt beginnt daher die Eröffnungstheorie, denn vom ersten Zug an wird das Spiel schnell und gefährlich. Es wird auch wissenschaftlicher, artistischer, spezialisierter.

---

[42] A. Borst, Lebensformen im Mittelalter (1973, TB. 1988), S. 341 ff.

[43] Zu Ambrogio Lorenzetti G. Rowley, Ambrogio Lorenzetti (Princeton 1958), bes. S. 99 ff. über die Sala della Pace. Einen Zusammenhang mit Cessolis hat hergestellt: U. Feldges-Henning, The Pictorial Programme of the Sala della Pace: A New Interpretation, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 35 (1972), S. 145–162.

[44] Diese Frage habe ich in einem Aufsatz zum Schach in der Renaissance erörtert, der demnächst im neugegründeten Schachgeschichtlichen Jahrbuch erscheinen wird. Titel: Marcus Hieronymus Vida, der Ursprung des Schachspiels und die Wiedergeburt des Elefanten.

Die Geschichte des Schachspiels im Mittelalter ist kurvenreicher als ich sie jetzt dargestellt habe. Auch gibt es mehr »Schachprobleme« als diejenigen, die ich nannte. Die Exempla dürften immerhin für den Nachweis enger Zusammenhänge von Denk- und Darstellungsformen geeignet gewesen sein, aber auch für den Nachweis sehr unterschiedlicher Wege der Allegorisierung eines Spiels, das zugleich Modell der Welt und Struktur der Weltorientierung sein konnte. Seiner Übertragung in andere Bereiche und der Analogiebildung kam diese Struktur wohl immer entgegen. Für das Schachspiel gilt der bekannte Vers des Alanus ab Insulis uneingeschränkt:

Omnis mundi creatura
quasi liber et pictura
nobis est et speculum

Ein Buch, ein Bild und ein Spiegel der Welt ist das Schachspiel frühzeitig gewesen. Auch ist der Versuch, es auf alle Kreatur der Welt zu beziehen, erkennbar. Das Schach sucht die Nähe zur »lesbaren Welt«[45], als deren Muster es immer wieder gelten konnte. Man sieht das bei Alfonso wie bei Cessolis. Beide sahen im Schachspiel ein Bild der Ordnung der Dinge.

Mit dieser Ordnung hat sich in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts auch das Schachspiel verändert. Das ist ein erstaunlicher Vorgang, weil das Schachspiel das einzige Spiel ist, das an den Neuerungen der Renaissance seinen Anteil hatte. Jetzt erst wird das Spiel aus dem Osten zum Spiel des Westens. Das ganze mittelalterliche Schach war »arabisches Schach«. Auch seine Interpretationen hatten entweder orientalischen Ursprung oder waren Fiktionen dieses legitimierenden Ursprungs aus alten Zeiten und fremden Ländern, auch wenn die allegorischen und moralischen Deutungen neuartig waren, gemäß dem Repertoire an Gedanken und Methoden, die damals zur Verfügung standen. Überwiegend ist das Schachspiel eine weltliche Sache gewesen, ein Gedankending, aus dem Folgerungen und Bilder ableitbar waren, ein Speculum als Reflexionsspiel. Das ist es auch bis heute geblieben, als Kunstform, die sich in anderen Künsten abbilden kann.

---

[45] Diese letzte Anmerkung soll am Ende eines Aufsatzes über die Lesbarkeit eines Spiels auf ein Buch verweisen, das zur Sache gehört, obgleich die Lesbarkeit nur am Rande auch als Spielbarkeit und als Gedankenspiel durchscheint. H. Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt (Frankfurt/M. 1981).
Hinweis: Nach Ablieferung des Manuskriptes erschien: A. Kluge-Pinsker, Schach und Trictrac. Zeugnisse mittelalterlicher Spielfreude in salischer Zeit (Sigmaringen 1991).

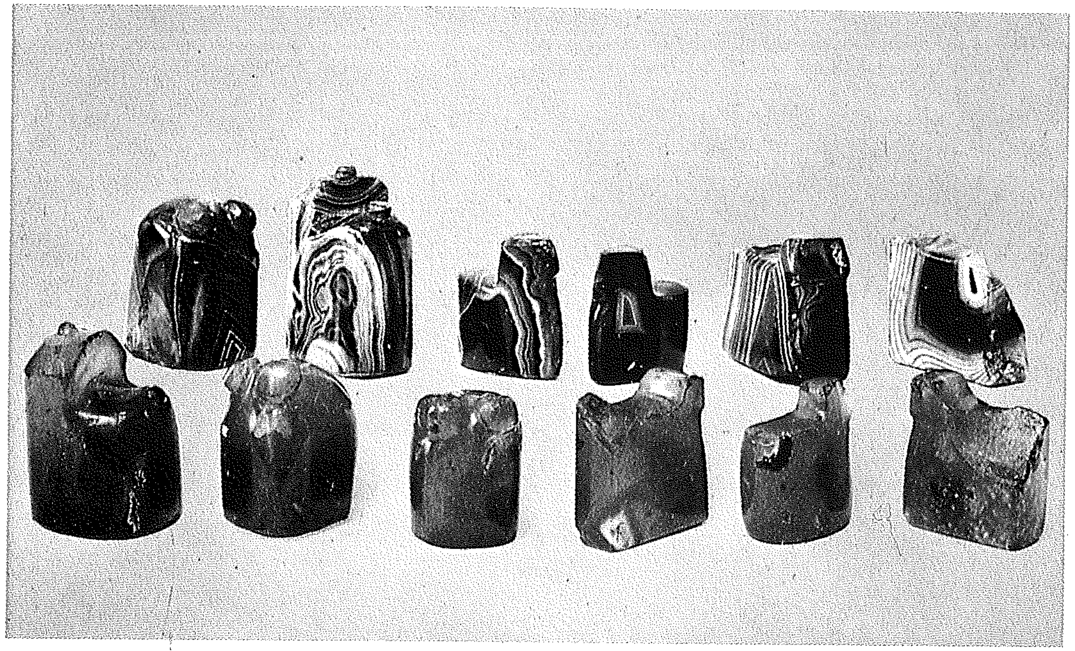


Abb. 1 Schachfiguren vom Ambo Heinrichs II. im Aachener Dom. Arabischer Figurentyp. Wahrscheinlich spanischer Herkunft. 10. Jh. oder etwas früher

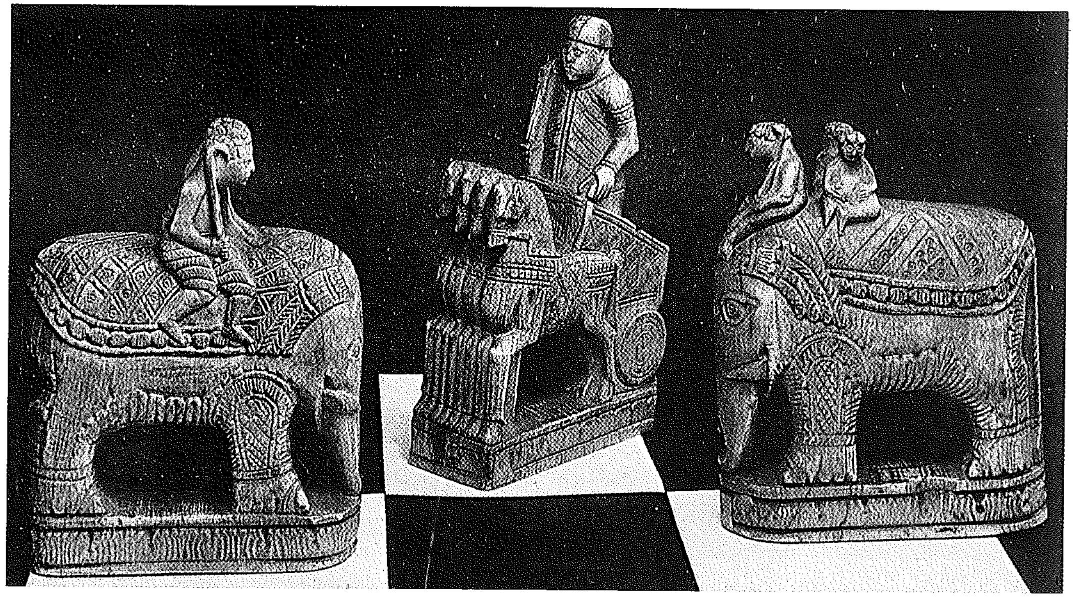


Abb. 2 Zwei Kriegselefanten und ein Streitwagen. Süditalien, Ende 11. Jh. Paris, Bibl. Nat., Cabinet des Médailles

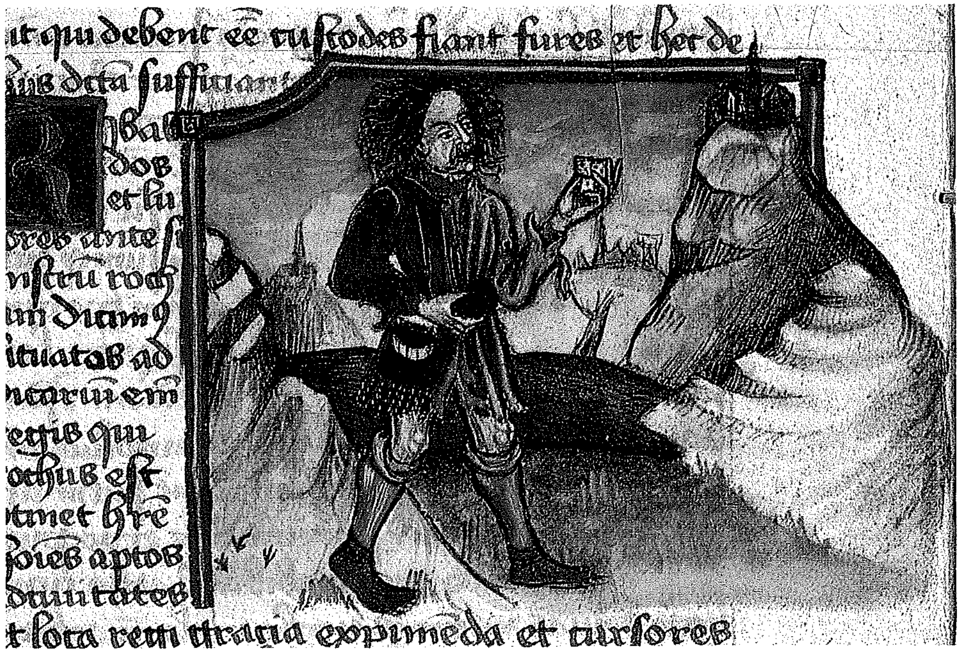


Abb. 8 Jacobus de Cessolis, Liber de moribus hominum. Rom. Pal. lat. 961, 1458. Bauer (Ribaldo)

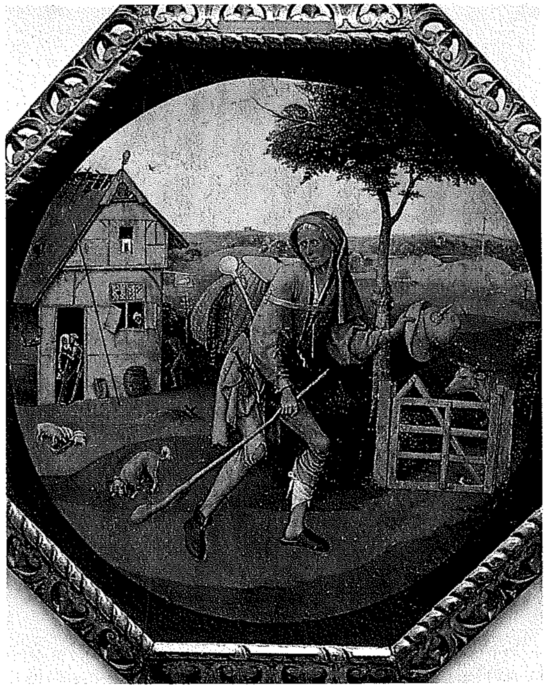


Abb. 9 Hieronymus Bosch, Landfahrer, um 1500–1510. Rotterdam, Museum Boymans-van Beuningen

Gregorianik und byzantinische Musik

Zum Gegenüber der beiden Gesangskulturen

VON HANS SCHMIDT

Gregorianik und byzantinische Musik: Das ist in der bisherigen Forschung ein Thema mit schon so manchen Variationen. Es gab Entdeckerglück und Heureka-Begeisterung, viel Interessantes im Detail, im Punktuellen. Was die Gemüter weniger beschäftigt hat, waren grundsätzliche und entscheidende Fragen wie jene nach dem vielleicht doch mehr zufällig Gemeinsamen und möglicherweise sehr bewußt und gezielt Unterscheidenden.

Eine der verdienstvollen Arbeiten zu unserer Thematik hat sicherlich Egon Wellesz in seinem 1947 erschienenen Buch »Eastern Elements in Western Chant« geliefert. Die hier zusammengetragenen Fälle betreffen vor allem die Umprägung von östlichem Melodiegut in den lateinischsprachigen westlichen Bereich sowie die einfache Übernahme griechischsprachiger Melodien; darüber hinaus kommen dann verstreut überlieferte Relikte zur Sprache. Die Problematik wird nicht gerade geringer dadurch, daß für solche Bezüge neben dem Römischen Eigenüberlieferungen wie das Ambrosianische und Beneventanische hervortreten.

Welcher maßgebliche Rang auch diesmal in den oftmals verschlungenen Wegen der Kunst der Liturgie zukommt, wird zur Genüge dadurch erhellt, daß es sich durchweg um Gesänge aus liturgisch besonders bedeutender Zeit – solchen der Karwoche und von Ostern – handelt. Zu denken ist an das Trishagion an Karfreitag, griechische Hymnen zur Kreuzesverehrung, »Dies sanctificatus« – Allelujas oder etwa das Troparion Ὅτε τῷ σταυρῷ als byzantinisches Troparion im beneventanischen Ritus. – Es könnte doch sehr fraglich sein, inwieweit da bloße Zeugnisse von Ost-West-Bezügen zu sehen sind oder doch vielmehr Zeichen altehrwürdiger Tradition, Zeichen für gemeinsame einstige Grundlagen im Jüdischen, Syrischen und Frühchristlichen in Betracht gezogen werden sollten. Bei Überlegungen um das hier angesprochene Gegenüber kann man nicht früh genug ansetzen.

Nach wie vor umstritten sind die Begriffe in dem berühmten Pauluswort an die Epheser (5, 19): »Redet zueinander in Psalmen, Lobgesängen und geistlichen Liedern; singet und jubelt dem Herrn in euren Herzen«, in der griechischen Diktion für diese Gesänge: ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς. O wäre der gute Paulus da doch so klar und zeitlos gültig gewesen wie im gleich Anschließenden, wo es heißt: »Berauscht euch nicht mit Wein; das führt zur Liederlichkeit«.

Es stünde der damaligen Zeit und ihrem Sprachgebrauch durchaus an, hier einfach synonyme Bezeichnungen für Gesänge schlechthin zu vermuten. Doch bleibt festzuhalten, daß namentlich von Psalmen und Hymnen die Rede ist, mithin von eben jenen Bezeichnungen, mit welchen sich – wenigstens heutigem Verständnis nach – entscheidende Differenzierungsmomente von Gregorianischem und Byzantinischem verbinden. Wenngleich die östliche Kunst durchaus psalmodische Gesänge einschließt und westliche Praxis wiederum in nicht geringem

Maße Hymnologisches umfaßt, bleibt doch die große Generallinie unangefochten: Psalmen im Westen gegenüber Hymnen im Osten.

Auch ist der Sache sicherlich dienlich, daran zu denken, daß dies im Grunde doch nur der Ausdruck einer bis ins Theologische reichenden Alternative ist: in der offensichtlichen Konfrontation des unverrückbaren Bibelworts – der Psalmen – einerseits und der gegen häretisches Gedankengut keineswegs unbedingt gefeihten Neudichtung – also der Hymnographie – andererseits.

Dermaßen Gebundenes und Freies in der Gedankenwelt findet hier deutliche Entsprechung im Wort-Ton-Verhältnis. Psalmodische Form, angefangen vom berühmtem »Parallelismus membrorum« bis zu den verschiedenen typischen Bestandteilen von Kadenzen, Finales, Medianten, Initien und Tenores, ist in jedem Falle strenger und festgelegter als das hymnologische Pendant. Byzantinische Hymnenformen haben allerdings vielfach wenigstens doch einen mittelbaren Bezug zu originalen Schrifttexten, worauf ich näherhin noch zurückkommen werde.

Bei der Frage nach Gemeinsamem und Unterscheidendem ist immer auch zu beherzigen, daß sich die Unterschiede zwischen so manchen Gattungen – Psalmen und Hymnen durchaus eingeschlossen – verringern und verwischen, je weiter man die Entwicklung zurückverfolgt; Frühstadien aber sind nur schwer zugänglich und dementsprechend ungenügend erforscht; machbar wäre dennoch so manches: etwa ein Vergleich zwischen einfachsten Psalmtönen und Lektionstönen. In diesem Umkreis erscheint mir die Erwähnung, die Eric Werner freieren früheren Gesangsformen zugedachte[1], bemerkenswert: offensichtlich sei hier der ursprünglich psalmodische Stil entfallen.

Was übrigens die Frage nach dem angemessenen »tertium comparationis« zwischen gregorianisch Psalmodischem und byzantinisch Hymnologischem angeht, so hat die Forschung bislang nie Bedenken erhoben. Die verschiedene Ausrichtung des Textsujets hüben und drüben hinderte ja selbst nicht so ausgewiesene Choralkenner wie einen Peter Wagner daran, sogenannte Tractus als älteste Bestandteile von Gregorianik in unverkennbarer psalmodischer Textgestalt mit Hirmen eines byzantinischen Kanons – Hochform byzantinischer Hymnographie – zu vergleichen[2]. Wie aber findet man zu den rechten Blickpunkten?

Melodisches ist in aller Regel nicht eben leicht zu fassen: ein Desideratum gar für musikalische Analysen schlechthin bis auf den heutigen Tag. Daß eine Melodie mehr ist als die Summe ihrer Töne, wußte sich bezeichnenderweise die moderne Gestaltpsychologie sehr zunutze zu machen und befand an diesem sprechenden Beispiel: Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile. Man mag sich denken, welche Probleme und Gefahren subjektiver Einschätzung für vermeintliche melodische Ähnlichkeiten, Verwandtschaften und Gemeinsamkeiten eben bei solchen melodische Analysen aus mehr gestaltorientierter gegenüber mehr

---

[1] E. Werner, The Sacred Bridge (London, New York 1958), S. 509; Zur Gesamtthematik Adler-Handbuch: Handbuch der Musikgeschichte. I, hg. G. Adler (Tutzing ^{2}1961).

[2] P. Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien. I–III (Fribourg 1895, Leipzig 1905, 1921), I, S. 99.

detailorientierter Betrachtung erwachsen. Es ist schlimm, was da alles schon ins Prokrustes-Bett gezerrt wurde.

Vor falschen Schlüssen bewahrt da vor allem die erlebte Kunst; Hörerfahrung übertrifft oftmals die noch so wohlgemeinte Beschreibung. Zu einem solchen Höreindruck vor weiteren melodischen Erörterungen könnte man bewußt extreme Positionen gewählt haben, die dennoch als repräsentativ betrachtet werden sollten: ein Gradualresponsorium gregorianisch sowie einen Kanon byzantinisch.

Melodische Analysen gehen ja immer zunächst einmal von bestimmten äußeren Befunden aus: von gewissen melodischen Grundsubstanzen, Wendungen, Motiven und Themen, sowie dann deren Verarbeitung, Verwandlung und natürlich auch Wiederholung. In Anbetracht dessen, daß es sich bei beiden Repertoires ausschließlich um Wort-Ton-Verbindungen handelt, muß ja vor allem interessieren, wie es da jeweils um die textlichen Vorgaben und melodisch-musikalischen Reaktionen bestellt ist.

Ein ganz wesentliches Moment, das auch entstehungsgeschichtlich von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist, läßt sich in der Herkunft dieser Weisen aus dem gehobenen Textvortrag ablesen, in einer ordnenden, ja regelrecht Interpunktionsfunktion ausübenden Bestimmung einzelner melodischer Bestandteile. Was sich hier rein musikalisch herauskristallisiert und als eigenes Strukturelement verfestigt, ist die Melodieformel. Melodieformeln waren es, die Peter Wagner Vergleiche ziehen ließen zwischen gregorianischen Tractus und byzantinischen Hirmen oder Kanones[3].

Sehen Sie hier einen Psalmvers in stilisierter Darstellung dieses formelhaften Aufbaus. Formeln sind dabei für die Position innerhalb des Verses weitgehend festgelegt; das heißt, die Formelfolge ist nicht reversibel.

Initialformel Flexenformel Mediantenformel Cäsurenformel Finalformel

Abb. 1 Schema der Psalmversformeln

Gregorianische Gesänge sind nun auf jeden Fall, wie oben schon angedeutet, wesentlich straffer und strenger organisiert als byzantinische. Zwar lassen auch die byzantinischen so manche stehenden Melodiewendungen und Kadenzformen erkennen, verfahren aber im ganzen merklich freier und lassen auch nicht so sehr regelrechte Verfestigungen zu typischen Melodieformeln absehen. Das Gregorianische gegenüber dem Byzantinischen mag da in etwa an Begriffe denken lassen wie »obligat« einerseits und »ad libitum« andererseits. Man gewahrt da immer wieder die eiserne Regel – und dort mehr die Improvisation.

Interessant genug ist aber nun, daß sich das liberalere Verfahren auf byzantinischer Seite auf der Basis eines wohlfundierten theoretischen Systems entfaltet; die Gesänge sind durchweg – und sogar liturgisch relevant – den Kirchentonarten zugeordnet.

---

[3] Ebd.

Ein solcher Halt war auf westlicher Seite offensichtlich nicht vorgegeben und sollte denn auf die natürlichste Weise durch eine strengere Orientierung an gattungsspezifischen typischen Melodiewendungen wettgemacht werden.

Daß hier die Zuordnung zum kirchentonalen System höchstwahrscheinlich erst im Nachhinein erfolgte und schon bestehenden Gesängen gleichsam künstlich übergestülpt wurde, geht überzeugend genug aus der so ungleichmäßigen Verteilung einzelner Gesangsformen auf das System der Kirchentonarten hervor. Man schaue hier nur einmal auf die tonartliche Zuordnung von Gradualresponsorien und Tractus:

Töne:	1	2	3	4	5	6	7	8
Anzahl Graduale	13	26	13	3	45	–	12	3
Anzahl Tractus	–	5	–	–	–	–	–	14

Abb. 2 Graduale triplex. Gradualresponsorien und Tractus nach Kirchentönen

Es kennzeichnet diesen Vorgang auch, daß da offensichtlich zugeordnet wurde, so gut es eben ging; spätere Zurechtrückungen sollten nicht ausbleiben: Veranlassung für eine Dissertation, die der frühere Abt von Maria Laach, Urbanus Bomm, 1928 an der Göttinger Universität vorlegte unter dem vielsagenden Titel: Der Wechsel der Modalitätsbestimmung in der Tradition der Meßgesänge im 9. bis 13. Jahrhundert[4].

Was nun das eigentliche Vorgehen der Meloden angeht, so stehen der feste Anhalt einerseits und der improvisatorische Freiraum andererseits, wie oben angedeutet, auch unmittelbar mit den jeweiligen Texten in Zusammenhang. So mußte es doch gehörige Wirkung haben, ob es sich – wie eben im Byzantinischen – um bloße Paraphrasen eines Schrifttextes oder – wie im Gregorianischen – um den Schrifttext selbst, näherhin das Buch der Psalmen handelte.

Welche Aufmerksamkeit auch immer solche typisch byzantinischen Paraphrasen von der reinen Textseite her in der bisherigen Forschung erfahren haben mögen, scheint es mir doch einigermaßen gewiß zu sein, daß die Parallelität zu irgendwie doch absehbaren melodischen Paraphrasen noch kaum in Erwägung gezogen worden ist.

Ein reiches Anwendungsfeld solcher Paraphrasen findet man in der wohl wichtigsten und repräsentativsten Gattung byzantinischer Hymnographie: im sogenannten Kanon, in dessen Verlauf jeweils neun bestimmte »Cantica« oder Canticumausschnitte paraphrasiert werden. In durchaus wechselnder Anteiligkeit werden im Text einer solchen Kanon-Ode Gedanken des betreffenden »Canticums« und des liturgisch Aktuellen – in Bezügen etwa auf Ostern oder Weihnachten – zusammengeschlossen. Hier ein Beispiel von Original und Paraphrase (s. Abb. 3 und 4).

---

[4] Abt U. Bomm, Der Wechsel … (Einsiedeln 1929).

Was nun für die paraphrasierten Texte durchaus möglich ist: Konfrontation der Paraphrase mit dem Original, bleibt musikalisch allemal versagt. Immerhin gewinnt man gewisse Anhaltspunkte, die Richtungen anzeigen. So gewahrt man vielfach einzelne Textteile, die bei

Septuaginta, Exodus 15

15,1 Τότε ἦσεν Μωυσῆς ϰαὶ οἱ υἱοὶ Ἰσϱαὴλ τὴν
ᾠδὴν ταύτην τῷ Θεῷ ϰαὶ εἶπαν λέγοντες
Ἄισωμεν τῷ ϰυϱίῳ, ἐνδόξως γὰϱ δεδόξασται·
ἵππον ϰαὶ ἀναβάτην ἔϱϱιψεν εἰς θάλασσαν.

15,2 βοηθὸς ϰαὶ σϰεπαστὴς ἐγένετό μοι εἰς σωτηϱίαν·
οὗτός μου Θεός, ϰαὶ δοξάσω αὐτόν,
Θεός τοῦ πατϱός μου, ϰαὶ ὑψώσω αὐτόν.

15,3 Κύϱιος συντϱίβων πολέμους,
Κύϱιος ὄνομα αὐτῷ.

15,4 ἅϱματα Φαϱαὼ ϰαὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ
ἔϱϱιψεν εἰς θάλασσαν,
ἐπιλέϰτους ἀναβάτας τϱιστάτας
ϰατεπόντισεν ἐν ἐϱυθϱᾷ θαλάσσῃ

Aus der Septuaginta, Hg. Alfred Rahlfs, Bd. 1, Stuttgart ⁷1962, S. 111

Hirmologium, Kanon 21, Ode α

aus 15,4 Τὸν θαϱαὼ σὺν ἅϱμασιν ἐν τῇ θαλάσσῃ·
Χϱιστὸς ϰατεπόντισε·
ϰαὶ διήγαγα λαόν·

aus 15,1 ὑμνοῦντα ϰαὶ λέγοντα·
ᾄσωμεν τῷ Κυϱίῳ, ἐνδόξως γὰϱ δεδόξασται

Aus Codex Iwiron 470, Hirmologium Athoum (12. Jh.), Monumenta Musicae Byzantinae, Transcripta, Bd. 6 (1952)

Abb. 3 Septuaginta-Text und Kanon-Paraphrase

Hirmologium, Kanon 8 (Weihnachten), Ode α

Χϱιστὸς γεννᾶται δοξάσατε·
Χϱιστὸς ἐξ οὐϱανῶν ἀπαντήσατε·
Χϱιστὸς ἐπὶ γῆς ὑψώθητε·
Ἄσατε τῷ Κυϱίῳ πᾶσα ἡ γῆ·
nach 15,1 ϰαὶ ἐν εὐθϱοσύνῃ·
ἀνυμνήσατε λαοὶ ὅτι δεδόξασται.

Aus Codex Iwiron 470, Hirmologium Athoum (12. Jh.), Monumenta Musicae Byzantinae, Transcripta, Bd. 6 (1952)

Abb. 4 1. Ode eines Weihnachtskanons

den meisten Paraphrasen zugunsten des Canticum-Originals konstant bleiben. Es wäre doch nicht auszuschließen, daß analog dazu auch melodische Relikte erhalten geblieben sein könnten. Textlich stellen die folgenden Teile einen solchen Standard dar:

Ασωμεν τῷ Κυϱίῳ … ὅτι δεδόξασται

Abb. 5 Standardteile einer ersten Kanon-Ode

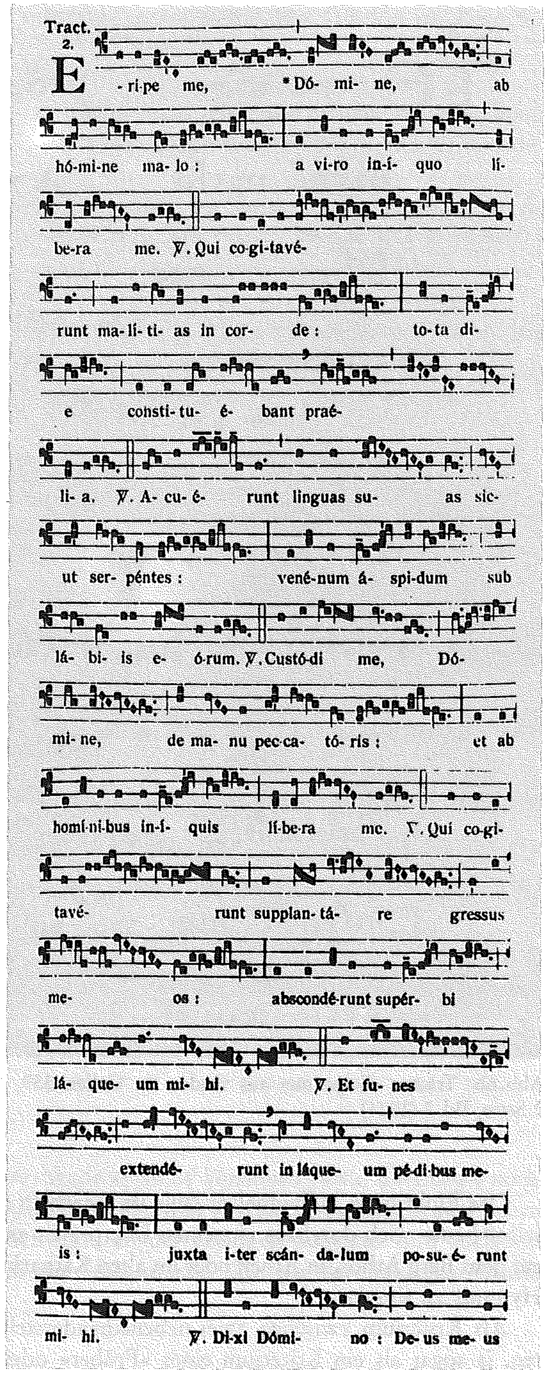
Was im Osten textlich gleichsam präjudiziert war, eine gewisse Variationsbreite der Erscheinungsformen, konnte auch im Westen offenbar nicht ganz ausbleiben; man gelangt zumindest bei Formuntersuchungen zu einer Unterscheidung von regulären und irregulären Bildungen. Und es ist so ohne weiteres gar nicht recht auszumachen, inwieweit nun das Regelmäßige oder Unregelmäßige als typisch und ursprünglich anzusehen ist. Geradezu übertrieben regelmäßig und gattungstypische Eigenart verkörpernd ist der Tractus »Eripe me«, der zwar schon im ältesten neumiert überlieferten Cantatorium St. Gallen 359 enthalten ist, aber schon von Pseudo-Alcuin als *nuperrime compilatum* bezeichnet wurde[5].

Allenthalben läßt sich für die gregorianische Seite wohl schließen, daß es auch hier zumindest in früher Zeit – weit vor ältesten bislang bekannt gewordenen Neumenaufzeichnungen – gewisse improvisatorische Spielräume gegeben haben mag, die dann schließlich einer strikten Kodifizierung gewichen sein dürften.

---

[5] De divinis officiis (PL 101), Sp. 1209.

Abb. 6a
Tractus ›Eripe me‹ aus dem Graduale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae, Tournai 1938


Tract. 2.
E-ri-pe me, *Dó- mi- ne, ab
hó-mi-ne ma- lo : a vi-ro in-í- quo lí-
be-ra me. ℣. Qui co-gi-tavé-
runt ma-li-ti- as in cor- de : to-ta di-
e consti-tu- é- bant praé-
li- a. ℣. A- cu- é- runt linguas su- as sic-
ut ser- péntes : vené-num á- spi-dum sub
lá- bi- is e- ó-rum. ℣. Custó-di me, Dó-
mi- ne, de ma- nu pec-ca- tó- ris : et ab
homí-ni-bus in-í- quis lí-be-ra me. ℣. Qui co-gi-
tavé- runt supplan- tá- re gressus
me- os : abscondé-runt supér- bi
lá- que- um mi- hi. ℣. Et fu- nes
extendé- runt in láque- um pé-di-bus me-
is : juxta i-ter scán- da-lum po-su-é- runt
mi- hi. ℣. Di-xi Dómi- no : De-us me- us

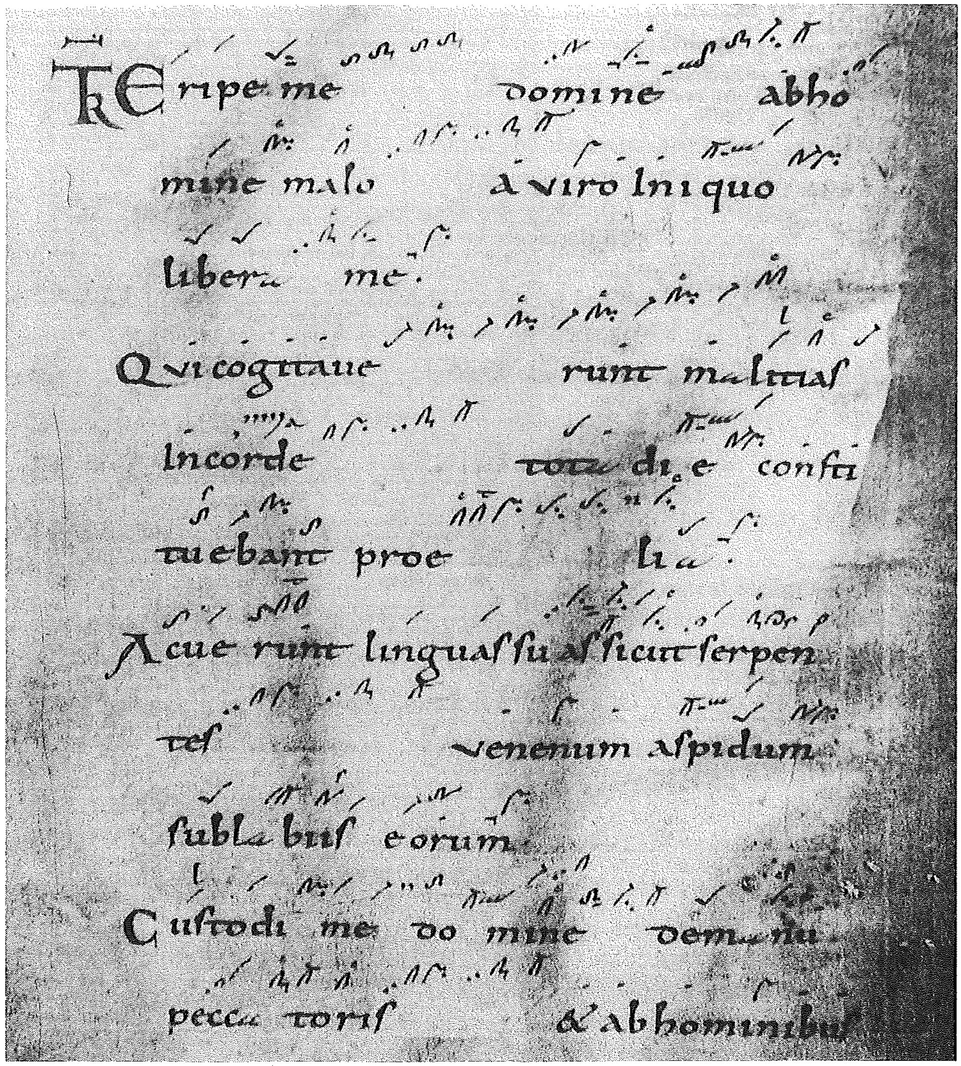

Eripe me domine abho
mine malo a viro iniquo
libera me.
Qui cogitaverunt malitias
in corde tota die consti
tuebant proelia.
Acuerunt linguas suas sicut serpen
tes venenum aspidum
sub labiis eorum.
Custodi me domine de manu
peccatoris & ab hominibus

Abb. 6b Tractus ›Eripe me‹ aus Codex St. Gallen 359, Cantatorium (9. Jh.), Paléographie musicale, 2. Serie, Bd. 2 (1924)

Das Einbringen individueller Züge ist innerhalb der griechisch-orthodoxen Kirchenmusik selbst heute noch durchaus einzelnen Interpreten anheimgestellt: so etwa die besondere Art, auf dem Berg Athos, in Athen oder im alten Katharinenkloster auf dem Sinai, den Akathistos-Hymnus zu singen.

Als Kriterium zwischen zwei nebeneinanderstehenden, nebeneinanderwirkenden Kulturen, ja sogar als ein Kriterium eines »Früher« oder »Später« zwischen oder innerhalb von

Repertoires ist immer auch die reichere oder schlichtere melodische Diktion ins Auge zu fassen. Bei allem Vorbehalt gegen unzulässige Verallgemeinerung solcher Feststellungen läßt sich doch befinden, daß die reich melismatische Solopsalmodie für die Gregorianik als ebenso charakteristisch anzusehen ist wie die weit spärlichere und eher neumatische Melodiegebung für byzantinische Hymnen, vor allem in den großen Hauptformen des Kontakions und des Kanons.

Eric Werner befand, daß rein melismatische Formen im Syrischen und Byzantinischen eben deshalb selten seien, weil schon in der liturgischen Poesie Syriens das Prinzip des Isosyllabismus vorherrsche, das eben autonomen Formen der Musik, wie sie solche Koloraturen darstellten, entgegengerichtet sei[6].

Was die Schlichtheit der melodischen Diktion betrifft, so findet man diese auch in den verschwindend wenigen musikalischen Zeugnissen aus der griechischen Antike, so dem berühmten Seikilosliedchen – mit dem ewig jungen Thema »Freut euch des Lebens«:

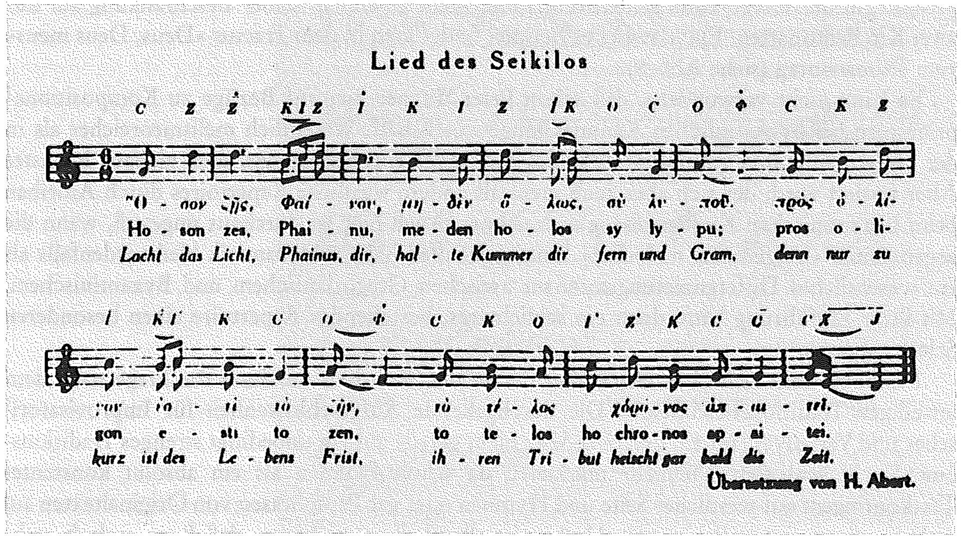

Lied des Seikilos
Ho - son zes, Phai - nu, me - den ho - los sy ly - pu; pros o - li-
Lacht das Licht, Phainus, dir, hal - te Kummer dir fern und Gram, denn nur zu
gon e - sti to zen, to te - los ho chro - nos ap - ai - tei.
kurz ist des Le - bens Frist, ih - ren Tri - but heischt gar bald die Zeit.
Übersetzung von H. Abert.

Abb. 7 Seikilos-Liedchen. Wiedergabe nach dem Handbuch der Musikgeschichte, Hg. Guido Adler, Bd. 1, ²Berlin 1930

Inwieweit dem Byzantinischen vorausgehende syrische Versionen heute überhaupt noch aufgespürt werden können, ist doch sehr die Frage. Man hat durchaus mit zwischenzeitlichen Veränderungen zu rechnen, mit einem Schwund an der einstigen Substanz und auch mit ziemlich unberechenbaren Einflüssen aus der Volksmusik. Wie bei der jüdischen Musik erfolgte eine eigentliche schriftliche Aufzeichnung des syrischen Gesangsguts doch erst in neuerer Zeit. Eric Werner verweist auf eben diese Kulturen als jene Quellgründe, aus denen durch Ordnen, Selektieren und Eliminieren die Formen byzantinischer wie gregorianischer Gesänge ausgebildet worden sein dürften[7].

---

[6] Werner (wie Anm. 1), S. 190.

Angesichts der geschilderten unterschiedlichen Ausprägung der beiden Repertoires auf allgemeiner Ebene stellt sich die Frage, ob die Entwicklung vom Einfachen zum Reichen oder vom Reichen zum Einfachen angenommen werden sollte.

So sehr auch die reiche Solopsalmodie vielfach orientalischer oder sogar jüdischer Art zugeschrieben wird – eine These, von der man zumindest für den jüdischen Bereich mehr und mehr abzugehen scheint – müssen doch die reichen Melismen erst im Zuge der Entwicklung – wenn auch vermutlich schon vor Gregor dem Großen – ihren Einzug gehalten haben[8]. Die Hauptanhaltspunkte lieferten die reduzierten Texte. Die Korrespondenz zwischen Text und Melodie – reicher Text: knappe Melodik, knapper Text: reiche Melodik – läßt sich bis in modernste Meßvertonungen verfolgen.

Die Schlichtheit des Älteren erweist sich durchaus beim Tractus, der ja zum ältesten Melodiegut der Gregorianik schlechthin zählt, nicht zuletzt in seiner Beschränkung auf nur zwei Kirchentonarten. Ein klassisches Beispiel findet man in dem Tractus »Deus, Deus meus« vom Palmsonntag (siehe Abb. 8).

Es kann nicht verwundern, daß schon Peter Wagner hier auf Bezüge zu Kompositionsprinzipien bei byzantinischen Kanones hingewiesen hat[9]. Wesentlich melismenreicher als in der Gregorianik sind zumindest Teile des Mailänder Kirchengesangs, dem vielfach höchstes Alter testiert wird, der sich aber auch mehr als andere westliche Repertoires durch Anleihen beim byzantinischen Kirchengesang auszeichnet. Auch hier ist durchaus ungewiß, wann die sogenannten »longissimae melodiae« Einzug gehalten haben. Melismatik bleibt jedenfalls als ein wesentliches Differenzierungsmoment zwischen Gregorianischem und Byzantinischem. Mit ihrer Einführung hätte dann ein schlichteres, bestehendes Repertoire einen besonderen Schub erfahren.

Dennoch stellt sich zum Gegenüber der beiden Kulturen durchaus die Frage nach dem jeweiligen Traditionsbewußtsein. Die durchgehende Aufgeschlossenheit für Improvisatorisches und Variatives läßt auf östlicher Seite nicht gerade auf ein unbedingt strenges Traditionsbewußtsein schließen. Vielmehr markieren da schon Psalmen als ein absolut konstantes Textkontingent auf westlicher Seite und Hymnen oder gar Paraphrasen von Originaltexten auf östlicher Seite eigene Positionen. Und es ist allenthalben zu hören, daß Rom einfach mehr Gesetzmäßigkeiten einhält als Byzanz[10].

Nachweise für Überlieferungstreue kann man ja im Grunde nur anhand entsprechender Aufzeichnungen führen, die es eben für die Jahrhunderte mündlicher Überlieferung nicht gibt.

Diesmal sind es nun die Texte im westlichen Repertoire, die bei einem so homogenen Bestand wie den Psalmen durchaus Folgerungen ziehen lassen. Der Schlüssel liegt hier vor

---

[7] Ebd., S. 507.

[8] Ebd., S. 510. – E. Wellesz, Eastern Elements in Western Chant (Boston 1947), S. 202.

[9] Wagner (wie Anm. 2), S. 99.

[10] Werner (wie Anm. 1), S. 507.

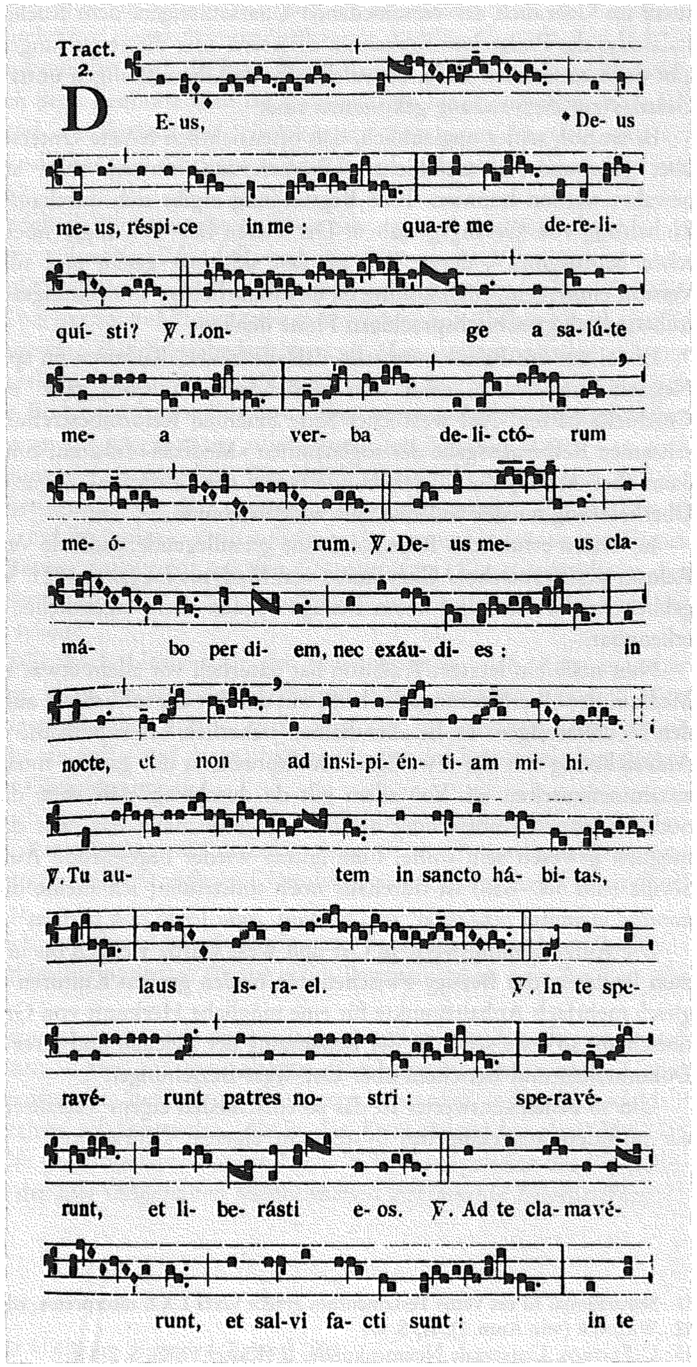

Tract. 2.
D E-us, * De- us
me- us, réspi-ce in me : quare me de-re-li-
quí- sti? ℣. Lon- ge a sa-lú-te
me- a ver- ba de-li-ctó- rum
me- ó- rum. ℣. De- us me- us cla-
má- bo per di- em, nec exáu- di- es : in
nocte, et non ad insi-pi-én- ti-am mi- hi.
℣. Tu au- tem in sancto há- bi- tas,
laus Is- ra- el. ℣. In te spe-
ravé- runt patres no- stri : spe-ravé-
runt, et li- be- rásti e- os. ℣. Ad te cla-mavé-
runt, et sal-vi fa- cti sunt : in te

Abb. 8 Tractus »Deus, Deus meus« aus dem Graduale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae, Tournai 1938

allem im Gebrauch der verschiedenen Übersetzungen, dem Rückgriff entweder auf die alte Itala oder das Psalterium Romanum einerseits oder die etwas jüngere Vulgata andererseits. Es gibt doch tatsächlich Fälle, in welchen beide Übersetzungen unter den Teilen eines einzigen Gesangs zur Anwendung gekommen sind.

Es ist nun schier unglaublich, daß offensichtlich feinste Unterschiede der Übersetzungen über Jahrhunderte mündlicher Überlieferung hinweg ohne austextierte Meßformulare bewahrt werden konnten. Eine Begründung ergibt sich durchaus in einer überaus strikten Einhaltung von Gesangsgestalten. Der Faden läßt sich sogar noch fortspinnen zur griechischen Septuaginta[11], deren Text oft fast sklavisch genau und silbengerecht mit der Itala-Version einhergeht. Man könnte da unwillkürlich an Entstehungszeiten von Gesängen in der frühen, noch griechischsprachigen Phase denken.

Es sei nur am Rande vermerkt, daß die beiden Kulturen im späteren Fortgang bis in die Neuzeit hinsichtlich einer durchgehenden Tradition ganz erheblich unterschiedliche Geschicke hatten. Auf westlicher Seite brachten Reformbestrebungen um 1600, die zu der seltsamen Reformausgabe der sogenannten »Medizäa« führten, einen gewissen Einbruch, der dann aber Anfang des 20. Jahrhunderts mit der »Vaticana« zugunsten ältester, authentischer Überlieferung wieder voll revidiert werden konnte.

Im Osten erfuhr das Repertoire eine grundlegende, radikale Veränderung mit der großen Reform des Erzbischofs Chrysantos von Madytos im Jahre 1821. Von diesen bis heute gültig gebliebenen Weisen sind kaum Bezüge zu den alten, eigentlichen byzantinischen Gesängen erkennbar.

Nun noch ein letztes: Tradition hat natürlich vor allem etwas zu tun mit dem konkreten Medium der Überlieferung, das heißt mit der Art der schließlich auf beiden Seiten auftauchenden Neumierungen. Es ist allenthalben sicherlich kaum bewußt, wie sehr doch die Art der Aufzeichnung mit der jeweiligen Musikpraxis, ja der ganzen musikalischen Denkungsweise zusammenzusehen ist. Vor allem gilt da durchweg, daß eben das notiert wurde, was zu notieren man für notwendig befand, und eben nicht das, was da etwa rein technisch nur möglich gewesen sein sollte. Eine immer wieder begegnende Äußerung des hl. Isidor von Sevilla (um 560–636) ist durchaus noch umstritten; ich meine die folgende: *Nisi enim ab homine memoria teneantur, soni pereunt, quia scribi non possunt*[12].

Die Aufzeichnungsweise in Ost und West wurde vielfach bis in die neuere Zeit gleichsam zum Prüfstein der Bezüge zwischen den beiden großen Kulturen erhoben; findet man doch gleich mehrfach Anhaltspunkte für eine mögliche Herkunft von Gregorianischem aus Byzantinischem; so etwa schon in der Benennung der Zeichen und ihrer Gestalt, aber auch in alten Dokumenten und Berichten über Ost-West-Beziehungen[13].

Um so bemerkenswerter ist das so entschieden eigene Verfahren: auf byzantinischer Seite ein raffiniert ausgeklügeltes System, in eigenen Lehrwerken – sogenannten Papadiken – theoretisch grundgelegt. Es ist dies ein System, das über die Intervallabstände der Tonstufen keinen Zweifel ließ, aber auch über eigene Intonationsformeln den jeweiligen Anfangston zu vermitteln wußte. Angezeigt wurden auch die betreffende Tonart sowie ein modulatorischer Übergang. Auf der anderen Seite benutzte man ein ganz anderes Neumensystem, einfacher und unmittelbarer anmutend, ein System mit scheinbar nur erst vagen Angaben, fast auf halbem Wege zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung begriffen. Darf man hier an Rückständigkeit denken?

Ganz abgesehen davon, daß die Kenntnis des östlichen Systems nicht unbeachtet geblieben sein muß, ist doch recht unwahrscheinlich, daß etwa der Wunsch nach intervallgerechter Aufzeichnung an unzulänglichen damaligen Möglichkeiten gescheitert sein sollte. Viel eher wäre daran zu denken, daß bei der so wohlfunktionierenden Praxis mündlicher Überlieferung in diesem Punkt kein dringender Handlungsbedarf bestand. Man vergegenwärtige sich nur einmal, wie dicht die einzelnen Stufen ältester Gesangsaufzeichnungen von Gregorianik aufeinanderfolgen. Sicherer Boden ist ja erst mit den Linien verwendenden diastematischen Neumierungen erreicht, denen die sogenannten adiastematischen Neumierungen – so auch älteste St. Galler Aufzeichnungen – vorausgehen. Wesentlich scheint mir nun zu sein, daß der zeitliche Abstand von diesen zurück zu den neumenlosen Antiphonarien, die Hesbert in seinem »Antiphonale Missarum Sextuplex« veröffentlicht hat[14], erstaunlich gering ist. Warum fehlten zuvor aber solche Bücher wenigstens mit den Gesangstexten? Dazu mangelte es nun doch gewiß nicht am Verfahren. Soll man in der Unterlassung ein Plädoyer für die Güte der mündlichen Überlieferung sehen?

Festzuhalten ist jedenfalls auch hinsichtlich der Neumierungen, daß trotz mancher gemeinsamer Elemente eine klare, entschiedene Differenzierung zwischen Ost und West auszumachen ist. Im übrigen gewahrt man – nach dem zur melodischen Organisation Gesagten – nun einmal mehr ein auffallend ausgearbeitetes System im Byzantinischen gegenüber freierem Obwalten im Gregorianischen.

Aus den Neumen ist noch ein weiteres ersichtlich, nämlich ein verhältnismäßig zentrales, ziemlich uneinheitlich realisiertes System auf östlicher Seite, dem auf westlicher Seite eine Fülle regionaler Eigenbildungen, teils mit eigenen Choralversionen einhergehend, gegenübersteht.

Man vergegenwärtige sich nur einmal innerhalb ein- und derselben römischen Überlieferung die folgenden drei Aufzeichnungsarten, für die es im Byzantinischen kein Pendant gibt (siehe Abb. 9).

Man achte im übrigen einmal darauf, wie die berühmten und mit zu den ältesten Typen zählenden St. Galler Neumen – hier aus dem ältesten überlieferten Cantatorium, Codex St. Gallen 359 – ihrem Gegenstand in besonderer Weise gerecht werden, indem hier wirklich kleinere und größere Gestalten erfaßt werden, die ja der Konzeption des alten Meloden besonders gemäß waren. Die gestalthafte und atomistische Betrachtungsweise des Psychologen findet schon innerhalb der hier mitgeteilten Möglichkeiten interessante Alternativen.

---

[11] Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes, ed. A. Rahlfs (Stuttgart ^{7}1962).

[12] Wagner (wie Anm. 2), II, S. 97.

[13] C. Floros, Universale Neumenkunde. II (Kassel 1970), S. 218 ff.

[14] R.-J. Hesbert, Antiphonale Missarum Sextuplex (Brüssel 1935).

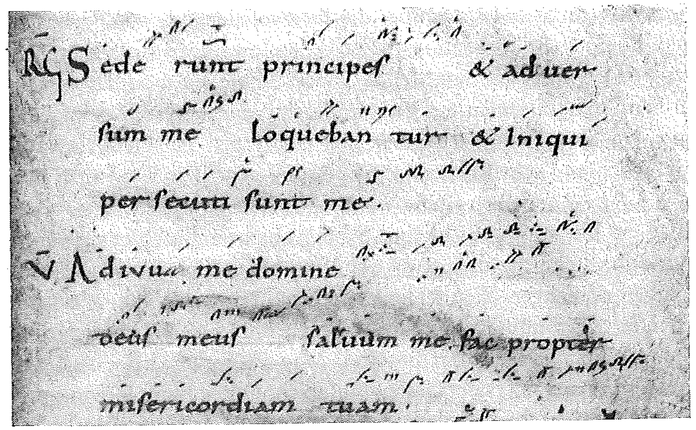


Abb. 9a
St. Galler Neumen
aus Codex St. Gallen 359,
Cantatorium (9. Jh.),
Paléographie musicale,
2. Serie, Bd. 2 (1924)

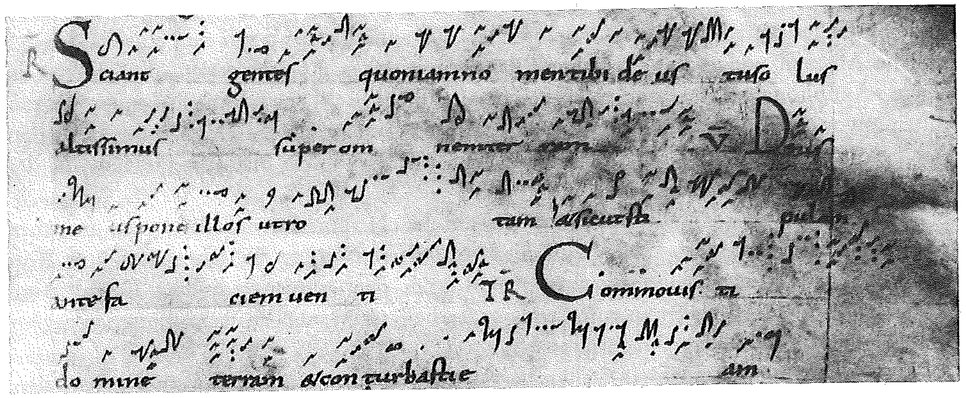


Abb. 9b Metzer Neumen
aus Codex Laon 239,
Antiphonale missarum
(9./10. Jh.),
Paléographie musicale,
1. Serie, Bd. 10 (1909)

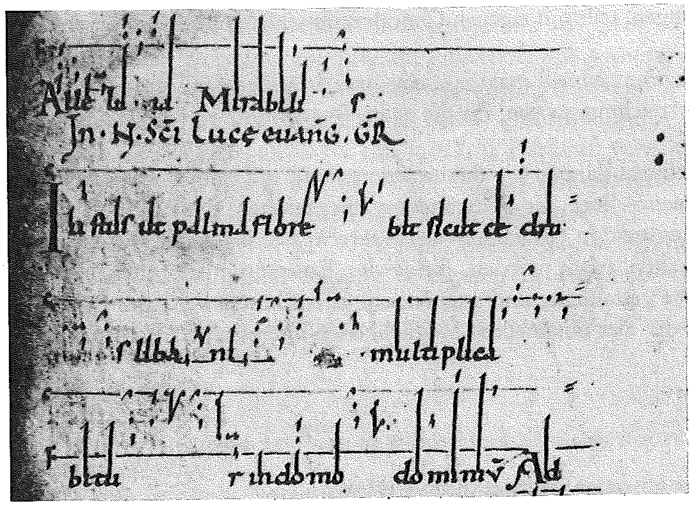


Abb. 9c Nonantola –
Neumen aus Codex
Nonantola (12. Jh.),
Paléographie musicale,
1. Serie, Bd. 2 (1891)

Die sichtliche Verschiedenheit von Gregorianischem zu Byzantinischem sei nochmals durch unmittelbare Gegenüberstellung augenfällig gemacht:

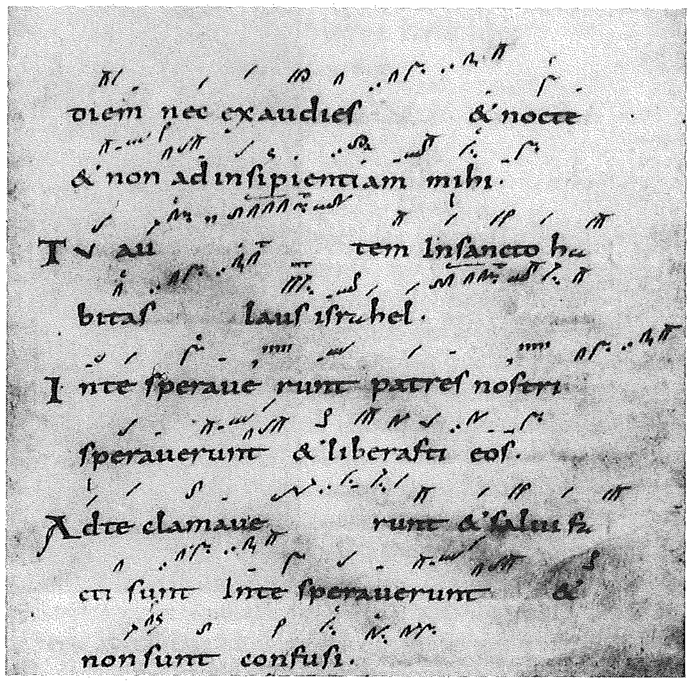


Abb. 10a St. Galler Neumen aus Codex St. Gallen 359, Cantatorium (9. Jh.), Paléographie musicale, 2. Serie, Bd. 2 (1924)

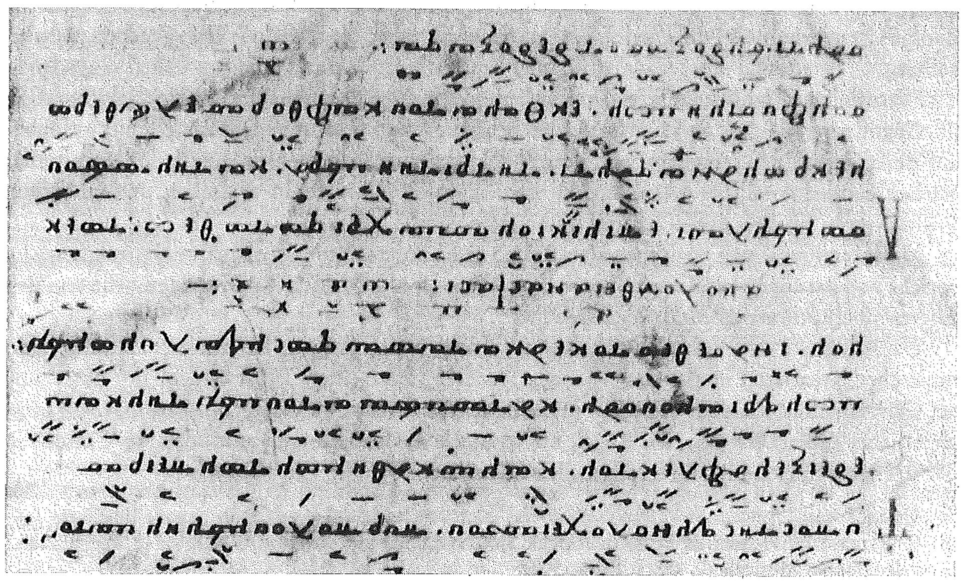


Abb. 10b Byzantinische Neumen aus Codex Iwiron 470, Hirmologium Athoum (12. Jh.), Monumenta Musicae Byzantinae, Facsimilia, Bd. 2 (1938)

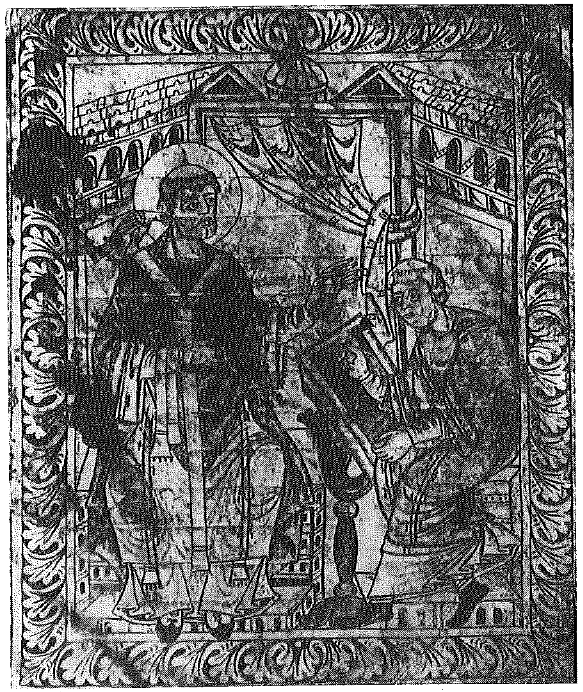


Abb. 11 St. Gregor, Gesänge diktierend, aus Codex St. Gallen 390, Antiphonar von B. Hartker (10. Jh.), Paléographie musicale, 1. Serie, Bd. 2 (1891)

Hinsichtlich der vermeintlichen oder auch wirklichen Unvollkommenheit frühester Notenaufzeichnungen könnte man durchaus rätseln, ob da etwas festgehalten werden sollte als Zeugnis stattgehabter Praxis oder ob da Anweisungen mit auf den Weg gegeben werden sollten.

Die wenigen Einblicke, die in der Kürze der Zeit möglich waren, mögen doch dartun, daß im Grunde gerade für die Hochblüte der beiden großen Kulturen Differenzierung offenbar auf der ganzen Linie angesagt war, eine Differenzierung, die sich im Laufe der Zeit immer stärker herauskristallisieren sollte. Die gemeinsamen Wurzeln in syrischen und jüdischen Frühkulturen bleiben davon natürlich unangefochten.

Mitunter kann man zwischen den Zeilen ganz interessante Beobachtungen machen. Es spricht zutiefst für byzantinische Vorstellung, daß der alte Melode im Grunde nur die von den Engeln übernommenen Modelle ausarbeitet[15].

Daran könnte man sich lebhaft gemahnt fühlen, wenn man eine der ältesten Darstellungen musischer Kreativität im St. Galler Codex Hartker[16] betrachtet: Papst Gregor mit der Taube am Ohr, einem Mönchlein Melodien in die Feder diktierend; im Osten, wo Papst Gregor einst päpstlicher Gesandter war, die Engel, im Westen nun die Taube, Symbol des Hl. Geistes: in der höheren Eingebung laufen die Linien zusammen.

---

[15] E. Wellesz, A History of Byzantine Music and Hymnography (Oxford ²1961), S. 148.

[16] Paléographie Musicale (2. ser. I, Paris 1900).

Esse velim Graecus ...

Griechischer Glanz und griechische Irrlichter im mittelalterlichen Latein

VON PETER STOTZ

Mancher Leser wird die Erzählung, welche dieser Skizze[1] den (Ober-)Titel geliehen hat, bereits kennen. Sie steht in der Klostergeschichte Ekkeharts IV. von St. Gallen[2]: Ekkehart II., mit dem späteren Zunamen des Höflings (Palatinus), der auf dem Hohentwiel die schwäbische Herzogin (oder Herzogswitwe) Hadwig unterrichtete, brachte, als er wieder einmal dort anlangte, einen Klosterschüler namens Purchart mit. Hadwig fragte, was der hier wolle, und Ekkehart antwortete für ihn, er möchte von ihr einige Griechischkenntnisse erhaschen. Die Herzogin war nämlich, wie es heißt, einst zur Heirat mit einem byzantinischen König ausersehen gewesen und hatte im Hinblick darauf durch einen nach Schwaben entsandten Eunuchen Unterricht in dieser Sprache genossen. Nach seinem Lehrer Ekkehart meldete sich auch der junge Schüler selber zu Worte, und zwar mit einem aus dem Stegreif gedichteten Vers: *Esse velim Grecus, cum sim vix, domna, Latinus*: »Grieche möchte ich sein, und bin kaum, Herrin, Lateiner«[3]. Das dichterische Improvisationstalent des kecken Schülers entzückt die Herzogin; sie drückt ihm einen Kuß auf die Wange, heißt ihn neben sich Platz nehmen und will noch mehr Verse hören. Der Klosterzögling ist etwas verdattert, aber doch nicht allzu sehr; seiner Unfähigkeit, angesichts des Vorgefallenen weitere Verse zu erfinden, kann er immerhin noch durch tadellose Leoniner Ausdruck geben. (Dafür, daß im 10. Jahrhundert in St. Gallen die Schüler – oder doch einzelne unter ihnen – es gewohnt waren, aus gegebenem Anlaß sofort mit einem Vers bei der Hand zu sein, gibt uns Ekkehart IV.[4] und ein anderer Zeuge[5] weitere Beispiele[6].) In der Folge stellte sich zwischen Hadwig und dem jungen Purchart ein regelmäßiger Austausch ein: Sie nötigte ihm Verse ab und lehrte ihn dafür *grecissare* – was fürs erste aufgefaßt werden darf als: irgendwie mit Griechisch umgehen[7].

---

[1] Sie hängt mit der Arbeit an meinem »Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters« zusammen, welches demnächst zu erscheinen beginnen wird. Im Hinblick darauf, und um den Anmerkungsapparat nicht über Gebühr anschwellen zu lassen, erspare ich mir bei gewissen sachlichen Einzelheiten die genaueren Nachweise.

[2] Ekkehardi IV. Casus sancti Galli, ed. G. Meyer v. Knonau (Mitt. z. Vaterl. Geschichte, hg. Hist. Verein St. Gallen NF 5–6, 1877), c. 94. – Dazu: W. Berschin, Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues (Bern 1980), S. 179f.

[3] Nachdichtung von H. Helbling, zit. Berschin (wie Anm. 2).

[4] Ekkeh. (wie Anm. 2), c. 26.

[5] Gunzo, Epistola ad Augienses, ed. K. Manitius (MGH QG II.1, 1958, Nd. 1983), Nr. 3.

[6] Zu dem in St. Gallen gepflegten Dichtunterricht allgemein: P. Stotz, Dichten als Schulfach – Aspekte mittelalterlicher Schuldichtung, in: Mittellateinisches Jahrbuch 16 (1981), S. 1–16, hier 2–5.

[7] Vgl. J. Schneider, »Graecizare«, »latinizare« und verwandte Verben im mittelalterlichen Latein, in: Griechenland – Byzanz – Europa. Ein Studienband ... (Berliner Byzantinistische Arbeiten 52, Berlin ²1988), S. 142–152.

Und damit ist auch der Gegenstand der folgenden Ausführungen bezeichnet. Allerdings soll das Feld, das sich hier eröffnet, sofort eingeschränkt werden. Als ganzes wäre es viel zu weit, und insgesamt ist es so gut bestellt, und dies von so kompetenter Seite, daß dazu jedenfalls hier kaum neue Erkenntnisse vorgelegt werden können. Zu nennen sind unter anderem die grundlegenden und kenntnisreichen Aufsätze Bernhard Bischoffs über »das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters«[8] und über das Studium fremder Sprachen in der damaligen Zeit[9], sodann Walter Berschins schöner, leicht lesbarer Versuch einer Gesamtdarstellung »Griechisch-lateinisches Mittelalter«[10] sowie die gehaltvolle Aufsatzsammlung, die Michael W. Herren als Herausgeber unter den Titel »The sacred nectar of the Greeks« gestellt hat[11]. Zu sprechen wäre hier etwa von den besonders entwickelten Griechischkenntnissen bei den Iren im Frühmittelalter, welche insbesondere Ludwig Traube herausgearbeitet hat, und von den vielerlei und unter sich so ungleichen Übersetzungsbemühungen, begonnen mit Hieronymus, Rufinus, Boethius und Dionysius Exiguus, fortgefahren mit Hilduin, Johannes Scotus und Anastasius Bibliothecarius, bis hin zu Johannes Sarracenus, Burgundio von Pisa, Wilhelm von Moerbeke, Robert Grosseteste und wie sie alle heißen.

Aber gerade um diese Zeugnisse einer – mehr oder weniger – geglückten Meisterung des Griechischen soll es an dieser Stelle nicht gehen. Ebenfalls aufschlußreich und geistesgeschichtlich aussagekräftig ist es, den bloßen Bestrebungen nach Griechischkenntnissen nachzugehen: der bemühten Suche, den Text, den man schrieb, aber damit auch sich selber mit Griechischem zu schmücken. Zu solchen Zwecken waren, wie etwa bei einem prunkvollen Bucheinband der Zeit, neben echten Edelsteinen auch einfache Glasflüsse dienlich oder, um das Bild im Titel dieser Arbeit zu verwenden: Wem es um den Lichtglanz zu tun war, der von dieser traditionsbeladenen und hochgeachteten fremden Sprache ausging, vor dessen Augen flackerten oftmals auch Irrlichter. Dabei geht es hier freilich nicht um das *discrimen veri ac falsi*, oder dies doch nur in dem Sinne, daß die Erscheinungen des echten Griechisch braucht, wer die des weniger echten zu erklären sucht. Ganz besonders in den Blick gefaßt werden soll die Heranziehung griechischen Sprachmaterials zur Weiterentwicklung der Ausdrucksmöglichkeiten im Lateinischen selber. Dabei werden zunächst die Bereiche der Schrift und der Lautlehre, sodann derjenige der Wortbildung durchschritten. Über die Formenlehre und die Syntax, worüber es allerdings nicht viel zu melden geben wird, gelangen wir zur Worterklärung – mittelalterlich gedacht: zur Etymologie. Ziel ist nicht eine systematische Bestandsaufnahme im linguistischen Sinne, sondern eine geistesgeschichtlich-psychologische Erhellung anhand jeweils nur weniger, besonders aussagekräftiger Beispiele.

---

[8] B. Bischoff, Das griechische Element ..., in: Ders., Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte I–III (Stuttgart 1966–1981), II, S. 246–275.

[9] The study of foreign languages in the middle ages, in: Bischoff, Studien (wie Anm. 8), II, S. 227–245.

[10] Wie Anm. 2.

[11] The sacred nectar of the Greeks: The study of Greek in the West in the early middle ages, hg. M. W. Herren, S. A. Brown (Kings College London medieval studies 2, London 1988). Im Zusammenhang mit unserem Thema seien daraus genannt: A. C. Dionisotti, Greek grammars and dictionaries in Carolingian Europe (S. 1–56). – M. W. Herren, Evidence for »Vulgar Greek« from early medieval Latin texts and manuscripts (S. 57–84). – W. Berschin. Greek elements in medieval Latin manuscripts (S. 85–104, Tafeln 1–16). – P. Riché, Le grec dans les centres de culture d'Occident (S. 143–168). – M. Lapidge, The study of Greek at the school of Canterbury in the seventh century (S. 169–194).

Zunächst sei ein Bereich erwähnt, welcher der Sprache nur äußerlich angegliedert ist, nämlich die Schrift: die Benützung des griechischen Alphabets für Nichtgriechisches. Man hat das griechische wie auch andere fremde Alphabete mitunter als Geheimschrift angewandt, wobei kryptographische Absicht und die Lust an gelehrtem Spiel sich naturgemäß kaum trennen lassen[12]. Doch gibt es in prunkvollen Evangeliarien[13] eindrückliche Beispiele auch dafür, daß auf diese exotische Weise Feierlichkeit erweckt, die Entrücktheit Gottes oder der Mutter Jesu dargestellt werden sollte: Griechisch somit als Mittel der Verehrung, doch in gewisser Weise zugleich als Gegenstand von Verehrung, als Ausfluß einer fernen und erhabenen Welt, die dem eigenen Zuständigkeitsbereich weitgehend entzogen ist, doch je und je herübergrüßt oder hinüberlockt; dieser übergeordneten Vorstellung werden wir immer wieder begegnen. Treffend redet Berschin in solchen Zusammenhängen von »ornamentalem Griechisch«[14].

Hier soll es uns vorerst um die Elemente zu tun sein, aus denen sich dies dann erschließen soll, und zwar zunächst um die *elementa*, um die Buchstaben, in deren Gebrauch sich gräzisierende Tendenzen ausdrücken. Die oben erwähnten Translitterationen lateinischer Texte sind zwar nur vereinzelt auftretende Besonderheiten. Doch hat die griechische Schrift auch in den gewöhnlichen Niederschriften von Texten eine Einfallspforte, nämlich in der Schreibung der Nomina sacra *Iesus* und *Christus* mit *IH̄C* und *XP̄C*. Von hier aus hat sich namentlich das (*C*-förmige) Sigma in die Schreibung lateinischer Wörter eingemengt: *sp̄c* für *spiritus*, *ep̄c* für *episcopus*. Dazu treten andere griechische Buchstaben in Lehnwörtern, so in EPITAΦIUM oder *ψalmus*, *ψallere* – doch dieses Psi erscheint sogar in *iψe*[15].

Ganz allgemein findet man nicht immer das Erwartete. Translitterierte Wortformen wie *et*, *terra*, *aeternum* oder *maiestatis* enthalten bisweilen nicht Tau, sondern Theta, in den Formen *cum*, *lactem* (statt *lac*), *scripsit* oder *precatum* steht nicht Kappa (für *c*), sondern Chi (mit dem ursprünglichen Lautwert *k* + *h*), und der Name *Eupraxia* etwa wird statt mit Pi mit Phi (mit dem ursprünglichen Lautwert *p* + *h*) geschrieben. Statt Iota wird vielfach Ypsilon gesetzt, statt Omikron Omega, statt Epsilon Eta, also etwa ΠΡΩΠΡΥUM für *proprium* oder BHNHΔIKΘYM für *benedictum*. Dahinter wird das Bestreben ersichtlich, wo immer man die Wahl zwischen zwei Zeichen zu haben glaubte, die entlegenere Möglichkeit zu bevorzugen: aspirierte für nicht aspirierte Konsonanten, von den zwei Zeichen, welche (seit der Spätantike) für den *i*-Laut standen, dasjenige, das im Lateinischen grundsätzlich den griechischen Lehnwörtern vorbehalten war, und von zwei Schriftzeichen für *O*-Laute dasjenige, das dem lateinischen Alphabet fremd geblieben war[16].

Es würde sich nicht lohnen, von dieser hypergräzisierenden Tendenz viel Aufhebens zu machen, wenn wir sie – natürlich Omega und Eta abgerechnet – nicht auch in Textniederschriften nach dem lateinischen Alphabet auf Schritt und Tritt vorfänden. Und erst hier beginnt die Erscheinung im Rahmen der Ziele dieser Arbeit interessant zu werden. Ganz neu ist sie ja nicht, denn: *»chommoda« dicebat, si quando »commoda« vellet dicere, et »insidias« Arrius »hinsidias«*[17]. Die bekannte Catull-Stelle wird nicht von allen Beurteilern gleich interpretiert, aber es scheint sich jedenfalls um modisches Bildungsgehabe eines Aufsteigers zu handeln. Zunächst hatte man in Rom die Aspiraten χ/θ/ϕ nur durch einfache Okklusivlaute wiedergegeben. Von etwa 150 v. Chr. an kam in gebildeten Kreisen die Aspiration auf, die dann bald auch auf rein-lateinische Wörter (wie *chorona, lachrima* oder *pulcher*) übergriff, in der Schrift vergegenwärtigt durch das Zeichen *h*[18]. Dergleichen findet man nun auch in mittelalterlichen Texten: *ch* für *c* ist häufig in *anchora* (was sich in der Schreibung von englisch *anchor* fortsetzt), in *archa* »Kästchen«, in der Spezialbedeutung »kistenförmiges Wasserfahrzeug« entlehnt zu deutschem *Arche*[19], und öfter. *th* für *t* trifft man oft bei *thomus* »Abschnitt, Band eines Schriftwerkes« oder bei *thorus* »Polster«, *ph* statt *p* ist völlig normal bei dem aus τϱόπαιον gewonnenen *troph(a)eum* »Siegeszeichen, Sieg« (das sich, in der *f*-Lautung, in vielen modernen Sprachen fortsetzt). Nennen läßt sich auch *palphebra* für *palpebra* »Augenlid«, häufig auf der Iberischen Halbinsel, und sich in galizisch *perfeba* fortsetzend.

---

[12] Bischoff, Element (wie Anm. 8), S. 255f.; vgl. Ders., Übersicht über die nichtdiplomatischen Geheimschriften des Mittelalters, in: Studien (wie Anm. 8), III, S. 120–148, Taf. IIIf., hier 126f., Nr. 26a–c.

[13] Hierzu Berschin (wie Anm. 2) S. 226, 233 bzw. 236.

[14] Ebd., S. 172, 177; vgl. S. 122.

[15] Alles nach Bischoff, Element (wie Anm. 8), S. 256. – Bemerkenswert ist die stark gemischte Schreibweise in dem dort in Anm. 54 erwähnten Zeugnis.

[16] Ebd., S. 256, Anm. 50; Berschin (wie Anm. 2), S. 42.

Dabei ist ein grundlegender Unterschied zu dem *chommoda* des Arrius hervorzuheben: Bei ihm ging es um die Aussprache, in den späteren Beispielen für *ch* und *th* vorwiegend um die Schreibung. *th* sprach man im Mittelalter im allgemeinen als *t*, *ch* noch großenteils als *k*. Bei *ph* ist zwar die Aussprache im Spiel, doch geht es hier nicht um die Aspiration des Okklusivlautes, sondern um die Umwandlung des ganzen Nexus zu dem Reibelaut *f*.

Wer nun unsere Beispielpaare näher ins Auge faßt, bemerkt, daß immer einem griechischen Lehnwort ein rein lateinisches Wort gegenübergestellt ist: *ancora/arca, tomus/torus, trop(h)aeum/palpebra:* Die im Grundsatz gräzisierende Schreibung mit *h* setzt hier wie dort an.

Ähnliches gilt für *y*: Zufolge Kulturkontaktes mit den Griechen Süditaliens, wo υ noch den Lautwert *u* bewahrt hatte, wurde bei Lehnwörtern die *u*-Lautung übernommen. Neben *crypta* bestand auch die (volksläufige) Form *crupta*, die unter anderem in den deutschen Wörtern *Gruft* und *Grotte* nachwirkt. In der Kaiserzeit kam für υ die (halb)gelehrte Aussprache als *i* auf, welche im Mittelalter alleinherrschend war. Häufig hat man im Mittelalter in griechischen Lehnwörtern den *i*-Laut mit dem Zeichen *y* geschrieben: *cythara, gygas* und ähnlich. Doch hat diese Mode auch kräftig auf rein-lateinische Wörter übergegriffen[20]. Überaus gebräuchlich geworden ist sie bei *stylus* »Griffel« (metaphorisch: »literarische Darstellungsweise«), *satyra* »Satire« und *sylva*, »Wald«.

Was ist nun die Triebfeder dieser gräzisierenden Schreibweisen? Teils mögen diese einfach dem im mittelalterlichen Latein ganz allgemein verbreiteten Hang zum Hyperurbanismus zugehören, ähnlich wie er sich etwa in der Rückgängigmachung nur vermeintlicher Assimilation zeigt (etwa von *pt* oder *ct* zu *t*). Ein Beispiel, das beides zusammen enthält, ist das in einem Merowingerdiplom vorkommende *Marcthyni*, Genitivform zu dem Heiligennamen *Martinus*[21]. Darin steht einerseits *ct* für blosses *t*, andererseits finden sich zwei gräzisierende Elemente: *th* für *t* und *y* für *i*.

Doch solch undifferenzierter Hyperurbanismus führt schwerlich je zu neuen gefestigten Schreibnormen. Was allerdings den *i*-Laut in griechischen Lehnwörtern betrifft, so hatte die Schreibung mit *y* schon System. Wir begegnen immer wieder *yronia* (oder *hyronia*), *paradysus, epyphania, epygramma, dyaconus, dyabolus* und anderem mehr. Wo er dergleichen in den Handschriften findet, darf ein Herausgeber keinesfalls nach *i* hin sozusagen normalisieren. Denn die Schreibung mit *y* ist ihrerseits eine Norm. In der Mitte des 11. Jahrhunderts hält der Lexikograph Papias als lapidare Regel fest, daß alle griechischen Lehnwörter mit *y* zu schreiben seien: *omnia Graeca nomina, que in usum Latini sermonis veniunt, per »y« scribenda sunt*[22]. Das Ergebnis dieser hier zur Regel verdichteten Tendenz liegt uns etwa noch in der französischen Bezeichnung des Ypsilon vor: *i grec*, »griechisches *i*« schlechthin. So wandte man denn im fortgeschrittenen Mittelalter *y* bei Graeca vielfach auch in den Suffixen *-ia* oder *-icus* oder sogar in Flexionsmorphemen an: in *phylosophya* oder *theologya*, in *laycus* oder *loyca* (für *logica*) oder auch in *triumphy, monachys, metropolym* oder *dyocesym*. Sogar sekundäres *i* geriet in diesen Sog, so bei den häufigen Wörtern *ydolum* »Götzenbild« (εἴδωλον) und *ydolatria* »Abgötterei« (εἰδω[λο]λατϱία).

Zahlreich sind aber auch die Fälle, in denen in rein lateinischen Wörtern *y* statt *i* gesetzt ist. Wo der Bildungsstand niedrig war, läßt sich dahinter allgemeine Unsicherheit und Verwirrung vermuten, so wenn in merowingischen Texten Schreibungen vorkommen wie *myhy*[23], *sybymed* (für *sibimet*), *nysi, syngolis (singulis)* oder *privylegium*[24]. Wenn wir jedoch später immer wieder *ydoneus, ymber, clypeus* und *tyro* antreffen, steckt mehr dahinter, desgleichen bei den oben erwähnten Wörtern *sylva, satyra* und *stylus*, nämlich je eine ins Griechische führende Etymologie. Das Adjektiv *ydoneus* im Sinne von *»conformis cuilibet«* ist auf *ydos*/εἶδος »Gestalt« *(forma)* zurückgeführt worden[25]. Das Wort *imber* »Regen« ist bei Isidor von dem (damit urverwandten) griechischen ὄμβϱος abgeleitet – nur mittelbar zwar, indem er von einem *Graecum vocabulum* spricht[26], aber augenscheinlich reichte das zur Befestigung der Schreibung *ymber*. Wir sehen: Das griechische Etymon mußte selber gar keinen *i*-Laut enthalten, um ein *y* hervorzurufen. Ähnliches gilt für *clypeus* »Schild«; das Wort wurde zum Teil, so seltsam das uns anmutet, von κλέπτειν »stehlen« hergeleitet[27]. Bei *tiro* kommt die

---

[17] Catull, carm. 84, 1 f.

[18] Vgl. J. Ferguson, Catullus (Lawrence/Kansas 1985), S. 275–277; M. Leumann, Lateinische Laut- und Formenlehre, in: Lateinische Grammatik von Leumann, Hofmann, Szantyr (Handbuch der Altertumswissenschaft II 2, 1, München 1977), S. 163; M. Bonioli, La pronuncia del latino nelle scuole, dall'antichità al rinascimento, Parte 1 (Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia 13,3, Torino 1962), S. 61–67.

[19] Das Wort *arca* an sich, in der Grundbedeutung »(verschlossener) Kasten«, ist wohl in sehr früher Zeit ins Germanische eingegangen; es ist in vielen einzelnen germanischen Sprachen und Dialekten belegt. Vgl. A. L. Lloyd, O. Springer, Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen, I (Göttingen 1988), Sp. 330 f.

[20] Bei antiken Beispielen wie *fydeles, mysera, vyr, vyryo, vyrga* (Leumann [wie Anm. 18], S. 51 f.; Bonioli [wie Anm. 18], S. 17) sollte damit vielleicht ein *ü*-wertiger Laut nach Labial angedeutet werden.

[21] J. Vielliard, Le latin des diplômes royaux et chartes privées de l'époque mérovingienne (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences historiques et philologiques 251, Paris 1927), S. 37, 48.

[22] Papias vocabulista, Elementarium doctrinae rudimentum (Venetiis 1496, Nd. Torino 1966), S. 380a.

[23] Rhythmi aevi Merowingici et Carolini, ed. K. Strecker (MGH Poetae IV.2, 1914, Nd. 1978), Nr. 93, Str. 1, 4.

[24] Vielliard (wie Anm. 21), S. 37.

[25] So etwa bei Guillelmus Brito (um 1250): Summa Britonis, sive Guillelmi Britonis Expositiones vocabulorum Biblie, ed. L. W. Daly, B. A. Daly (Thesaurus mundi ... 15, 16, Patavii 1975), I, S. 323 (allerdings mit der Schreibung *id-*).

[26] Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX, ed. W. M. Lindsay (Oxford 1911), lib. 13, 10, 4; vgl. etwa noch Guillelmus Brito (wie Anm. 25), I, S. 329.

[27] Isidor (wie Anm. 26), lib. 18, 12,1.

Graphie mit *y* anscheinend daher, daß man – so jedenfalls Isidor – das Wort zur Erklärung von *tyrannus* usurpierte[28]. Diese Wurzeln im Griechischen – Luftwurzeln, könnte man sagen – haben die Schreibung mit *y* sich natürlich auch dort verbreiten lassen, wo man sich um die Etymologie dieser Wörter nicht kümmerte. Bestimmt war den wenigsten, die im Mittelalter – beispielsweise in Urkunden – *sylva* mit *y* schrieben, noch bewußt, daß diese Graphie-Tradition ursprünglich wohl an ὕλη angelehnt war[29], oder daß *stylus* statt *stilus* (»Stift«, verwandt mit *stimulus*) sein *y* erworben hatte durch die Annäherung an griechisches στῦλος »Pfeiler« (vgl. *Peristyl*). Etwas anders war es bei *satyra* (statt *satira*, zu *satur*): Der gelehrte Aberglaube, daß das Wort mit den Satyrn zu tun habe, war ziemlich weit verbreitet.

Was oben anhand von *y* gezeigt worden ist, hat seine Entsprechungen in anderen gräzisierenden Schreibungen, so in denen mit *ch/th/ph: charitas* etwa galt als griechisches Lehnwort[30]; vielleicht haben *charis* und *charisma* eingewirkt. *arca* stellte man zwar (richtig) mit *arcere* zusammen; die Schreibung mit *ch* rührt hier gewiß von den vielen entlehnten Zusammensetzungen mit *archi-* (*archiepiscopus* und ähnlichen) her. Die überaus häufige Form *cathena* ist vermutlich bedingt durch Lehnwörter wie *cathedra* oder *catholicus*. Die zuletzt angeführten Beispiele sind meines Wissens nicht einmal durch explizite Etymologien auf Graeca zurückgeführt worden, allein die Schreibung läßt vermuten, daß sie in eine lautlich entsprechende Klasse griechischer Lehnwörter eingereiht worden sind. Überhaupt läßt vielerorts die regelmäßige gräzisierende Schreibung auch auf eine gedankliche Herleitung aus dem Griechischen schließen, wo eine solche in schriftlicher Form gar nicht in Umlauf gewesen zu sein scheint. Bereits im 4. Jahrhundert hatte der Grammatiker Diomedes verlangt, der *f*-Laut in einer *dictio peregrina* müsse durch *ph* dargestellt werden[31]. So scheinen mir die ungemein häufig vorkommenden Schreibungen mit *-ph-* Zeugnis davon abzulegen, daß man *nefas* und *profanus* für griechische Lehnwörter hielt.

Auch andere Graphien sind aufzufassen als »Ursprungszeugnisse« für echte oder auch nur vermeintliche Graeca, so *ps* (nach ψ) für bloßes *s* etwa in *psyllaba* statt *syllaba* (oder auch *monopsyllabus*)[32]; dies ist zu der Schreibung *salmus* für *psalmus* gegenläufig. Hierher gehört wohl auch mancher Fall des Eintretens von *k* für den velaren *c*-Laut (nach Kappa) oder von *z* (nach Zeta) für den palatalisiert-assibilierten *c*-Laut. Nennen lassen sich für den ersten Fall *katholicus* und *kanonicus* sowie auch *kapsa*, ein Wort, dem man griechische Abkunft angedichtet hatte. Der zweite Fall ist komplizierter: Zufolge des innerlateinisch erfolgten Lautwandels tritt nicht das dem griechischen Ausgangswort angemessene Schriftzeichen ein, sondern das dem neuen Lautwert entsprechende: Für *coenobium* (κοινόβιον) finden wir *z(o)enobium*, für *acephala* (ἀκέφαλα) *azęphola*.

Daneben kommen auch rein lautliche Gräzismen vor, die sich in der Schrift nicht niederschlagen, dies im Bereich des Akzentwechsels. Angebahnt in der Spätantike, hat sich im Mittelalter bei griechischen Lehnwörtern auf *-ía* weitgehend der Wechsel vom Typus *philosóphĭa* zu *philosophī́a* vollzogen. Vereinzelt nur sind in analogischer Weise auch rein-lateinische Wörter so überformt worden; so gibt es Beispiele für *facecīa* und *materīa*. Das ist aber nicht das Wesentliche. Bedeutsamer ist, daß sich im Lateinischen aus Wörtern vom Typus *philosophī́a* ein Lehnsuffix *-ī́a* aussonderte, das an die Stelle des ziemlich unproduktiv gewordenen Suffixes *-ĭa* (Typus *concordia*) trat. Wohl bestanden die alten Wörter auf *-ĭa* im Mittelalter weiter, wohl kamen noch ein paar neue Adjektivabstrakta dieser Art hinzu. Doch weit wichtiger waren die gewiß in die Hunderte gehenden Neubildungen auf *-ī́a*, oft zur Bezeichnung von Institutionen, wie *sacristia* »Amt/Wirkungsstätte des Küsters *(sacrista)*«, deutsch *Sakristei*, oder *advocatia* »Amt/Wirkungsbereich des Vogtes«, deutsch *Vogtei* und so fort. Dieses griechisch-lateinische Lehnsuffix hat sich in einzelnen romanischen Sprachen fortgesetzt, so im französischen Suffix *-ie;* hierzu tritt mittelhochdeutsch *-îe* etwa in *sacristîe*, *vogetîe*, neuhochdeutsch *-ei*.

Damit ist bereits der Schritt von der Lautlehre zur Wortbildungslehre getan, und es soll ganz kurz von weiteren griechischen Lehnsuffixen im Lateinischen die Rede sein: Durch die Übernahme von Wörtern auf -ιστής ist das Suffix *-ista* im Lateinischen heimisch geworden. Schon bald einmal wurden rein-lateinische Stämme damit verbunden (vgl. oben *sacrista*). In der zweiten Hälfte des Mittelalters war *-ista* ein ausgesprochenes Modesuffix. Bekannt ist der *iurista* oder auch der *artista* (»einer der sich mit den Freien Künsten befaßt«). Der *cellista* und der *bracista* sind aber nicht etwa Mitglieder eines Streichquartetts, sondern der eine ist ein Zellenbewohner (Mönch), der andere ein Bierbrauer.

Angeschlossen sei *-ismus*, dem griechischen -ισμός entsprechend, bekannt aus Termini wie *barbarismus, gargarismus, baptismus*. Die ersten hybriden Bildungen gehen in die Spätantike zurück; zu ihnen gehört *paganismus*. Ein späteres Beispiel ist *Graecismus*. Die Reaktivierung des Suffixes im intellektuellen Vokabular, wie wir sie kennen, ist allerdings nachmittelalterlich und wohl zum Teil außerlateinisch erfolgt.

Weit bedeutender war im Mittelalter das Verbalsuffix *-izare*, nach -ίζειν. Oft bilden übrigens Wörter auf *-ista/-ismus/-izare* eine Trias: *baptista/baptismus/baptizare* und so fort. Das Suffix hatte im Spätmittelalter die Form *-isare*; es ist – neben älteren, ererbten Formen – in den gelehrten Formen *-iser* und *-izzare* ins Französische beziehungsweise Italienische eingegangen und aus dem Französischen mit zahlreichen Wörtern in der Form *-isieren* ins Deutsche entlehnt worden. Zu den lateinischen Bildungen aus dem Mittelalter gehören *sollemnizare* »feierlich begehen«, *vulgarizare* »in die Volkssprache übersetzen« und bestimmt viele Hunderte mehr.

Zu erwähnen ist sodann das Suffix *-issa*, das etwa durch *diaconissa* (nach διακόνισσα) eingebürgert wurde. Im Mittelalter gibt es *sacristissa* »Küsterin«, *militissa* »Angehörige eines Rittergeschlechtes«, *lantegravissa* »Landgräfin«, aber etwa auch *bracerissa* »Bierbrauerin«. Neben *principissa* findet sich *princessa*, aus französisch *princesse* dem Lateinischen erneut zugeführt.

Gewisse Wortausgänge nach griechischen Suffixen haben sich nur selten von dem Bestand entlehnter Wörter gelöst. Dazu gehören *-ita* (etwa in *paganita* »Heide«) oder *-tria* in *leccatria* »Gefräßigkeit«. Hübsch, weil ganz für sich stehend, sind Bildungen auf *-gma/-cma* wie *adaugma* »Zuwachs«, *artificma* »Kunstwerk« und *thurificma* »Weihrauchopfer« oder »Rauchfaß«. Es sind dies vornehmere Verwandte der Bildungen auf *-men, -minis* wie *regmen* oder derjenigen auf *-ficium* wie *sacrificium*. In diesem Falle läßt sich wohl präzise sagen, wo der Ansatzpunkt liegt, nämlich in der etymologisierenden Paarbildung von *docere* und *dogma* (daher oft *docma* geschrieben).

---

[28] Ebd., lib. 9, 3, 19.

[29] Leumann (wie Anm. 18), S. 52.

[30] Isidor (wie Anm. 26), lib. 8, 2, 6, danach spätere.

[31] Diomedes, Ars grammatica, ed. H. Keil, (Leipzig 1857), II, S. 423, 28–30; Bonioli (wie Anm. 18), S. 64.

[32] Vgl. Smaragdus, Liber in partibus Donati, ed. B. Löfstedt, L. Holtz, A. Kibre (CChr. CM 68, 1986), S. LXVIII; Novum glossarium mediae Latinitatis ... (Hafniae 1957ff.) [NGl], M, Sp. 795, 42f.

Hybride Wortbildung gibt es aber nicht nur in der Ableitung mit Suffixen, sondern auch in Zusammensetzungen mit Bestandteilen, die sich aus Lehnwörtern emanzipiert hatten. Eine kurze Aufzählung weniger Beispiele der wichtigeren Typen muß hier genügen: Eigenleben gewann *archi-* (aus *archiepiscopus, archidiaconus* und ähnlichen). Dieses *archi-* ist bereits ins Althochdeutsche entlehnt worden und ist als *Erz-* bis heute produktiv geblieben. (Letzteres gilt auch für das italienische *arci-*.) Bekannt sind etwa *archidux* »Erzherzog« oder *archicancellarius* »Erzkanzler«. Nach Lehnwörtern mit *proto-*, etwa *protoplastus* »Ersterschaffener« (Adam) oder *protomartyr* »erster Blutzeuge« (Stephanus) finden wir *protoparens* oder *prototestis*; dazu tritt dann etwa noch *protoforestarius* »Oberförster«. Nach übernommenen Wörtern wie *pseudopropheta, pseudoepiscopus* hat man seit der Antike über den Wortbestandteil *pseudo-* frei verfügt. Wir finden *pseudodoctor, pseudosacerdos, pseudocomes* und anderes mehr. Ganz ähnlich steht es bei *anti-*, bezogen etwa aus *antidotum* »Gegengift« und *antichristus*. Wir finden später *antipater* »Gegenpapst«, *antidonum* »Gegengabe«, auch *antiparies* »Brustwehr«. Bekanntlich haben das Neuhochdeutsche und andere moderne Sprachen die Wortbildung mit *pseudo-* und *anti-* kräftig wiederbelebt.

Auch gewisse Schlußglieder sind nach griechischen Lehnwörtern in das Repertoire innerlateinischer Wortbildung eingegliedert worden. Nach Städtenamen wie *Neapolis* und *Constantinopolis* hat man im Mittelalter *Herbipolis* »Würzburg«, *Imbripolis* »Regensburg« oder *Magnopolis* »Mecklenburg« geprägt[33]. Mit *patriarcha* (und *archipraesul*) zu vergleichen ist *praesuliarcha* »Erzbischof«, mit *horologium, prologium* und ähnlichem Bildungen wie *centilogium* »Werk aus hundert Abschnitten«, *strictilogium* »kurz gefaßtes Werk« und anderes mehr. Nach *orthographus* gebildet ist *falsigraphus* »einer der unrichtig schreibt«, nach *historiographus belligraphus* »Kriegsschriftsteller«.

Nun ist freilich zu sagen, daß unser Begriff der hybriden Wortbildung eine gelehrthistorische Kategorie ist, welche in der Beurteilung der alltäglichen Handhabung der Sprache nicht voll greift, wo man sich ja um die Herkunft der verwendeten Wörter meist nicht weiter kümmert. Niemand nennt zum Beispiel das deutsche Wort *kirchlich* hybrid, obwohl *Kirche* ein griechisches Lehnwort ist. Das Sprachmaterial war bis zu einem gewissen Grade einfach da, und man bediente sich dessen, was man brauchen konnte. Dies gilt nun auch für die Prägungen aus rein griechischem Material, die wir im mittelalterlichen Latein vorfinden, und die – nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung – auch dort entstanden sind. Hierfür einige Beispiele, welche den vorhin genannten Bildungstypen zugehören: *hymnista* »Hymnensänger«, *chronista* »Verfasser einer Chronik«, *prophetissa* und *pseudoprophetissa* »(falsche) Prophetin«, *hymnizare* »ein Loblied singen«, *martyrizare* »das Martyrium erleiden« (oder: »... erleiden lassen«), *allegorizare* »allegorisch ausdrücken« (oder: »... auslegen«), sodann *archidiabolus* »Erzteufel«, *archicatharus* »Haupt der Katharer«, *protobaptista* (für Johannes den Täufer), *pseudoclericus* »falscher Geistlicher«, *antipapa* »Gegenpapst«, weiter: das

---

[33] Folgenlos geblieben ist Karls des Kahlen Umbenennung seiner Pfalz Compiègne in *Carlopolis*, augenscheinlich nach *Constantinopolis*. Hierin spiegelt sich nicht nur sein Bestreben, sich mit imperialen Formen zu umgeben, sondern auch der Hang zu Griechischem an seinem Hofe, der auf einen der großen Griechischkenner des Frühmittelalters, Johannes Scotus, anregend wirkte. Vgl. É. JEAUNEAU, Jean Scot Érigène et le grec, in: Archivum Latinitatis medii aevi 41 (1977/78), S. 5–50, hier 16f.

bekannte *Parthenopolis* »Magdeburg«, endlich *tetralogus*, der Titel eines Werkes Wipos, von ihm selber erklärt als *»quattuor personarum sermo«*.

Noch einmal: Die Bildung solcher Wörter war wohl meist kein bewußter Akt des Zusammenfügens zweier griechischer Elemente in dem Sinne, wie etwa zu Anfang des 18. Jahrhunderts Leibniz im Französischen das Wort *théodicée* prägte, oder wie heute jemand im Bereich der großen europäischen Sprachen im Dienste der Medizin oder der pharmazeutischen Industrie neue griechische Wörter erzeugt. Im Mittelalter war mit Handhabung der lateinischen Sprache fast immer deren Weiterentwicklung mitgemeint, und so ist dergleichen wohl oft unwillkürlich unterlaufen.

Mitunter ist dahinter allerdings die Haltung des *esse velim Graecus* zu erkennen, ist *graecissare* Gegenstand eines ausgeprägten Stilwillens. Schon war beiläufig von den hübschen, doch anscheinend singulär gebliebenen Bildungen *artificma* und *thurificma* die Rede. Wir treffen sie in einem spätmittelalterlichen Gebet an Maria, einer sogenannten Gruß-Oration, welche sich – inmitten einer Predigt – in einer Danziger Handschrift des 15. Jahrhunderts findet und mit *Centinomium* überschrieben ist – wobei *-nomium* augenscheinlich zum lateinischem *nomen* gehört: Mit hundert Ehrenprädikaten wird Maria angeredet, und wir haben es hier mit einer gewollt dunklen Sprache zu tun, mit ornamentalem Griechisch innerhalb des Lateinischen. Derartiges finden wir in liturgisch-religiöser Dichtung oft und schon früher, so in hochmittelalterlichen Sequenzen und Tropen. Im »Centinomium« versucht der Verfasser oder der Abschreiber das eine und andere kühn gesetzte Wort durch eine Glosse zu erklären[34]. Da wird Maria angeredet als *tocius mundi cosmyerarcha* (Zeile 2), als *Christi fidei theodicia* (5) – womit wir bereits in der Nähe von Leibnizens *théodicée* sind –, als *spiritus sancti thurificma* (6), wobei dieses Wort verharmlosend mit *»locus«* glossiert wird, als *archiloga (»princeps in sermone«) veritatis* (36), als *artificma obediencie* (47) – *artificma* soll genommen werden für *»scola bonarum scientiarum«* –, als *monachorum theosebeya (»divinus cultus«)* (77) – und was der gesuchten Ehrentitel mehr sind. Insgesamt ist Griechisches hier gegenwärtig nicht in Form selbstverständlichen Diffundierens von seiten dieser alten Verkehrs- und Bildungssprache, sondern als Mittel zur Lobpreisung mit fremden, ja schon beinahe mit Engelszungen.

Die mittelalterlichen Lateiner gingen, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, mit den griechischen Bausteinen zur Wortbildung großenteils leidlich geschickt um. Es sind im Abendland wohl zu Hunderten griechische Wörter geschaffen worden, denen nicht anzusehen ist, daß dazu in griechischen Texten – zumindest vorderhand – keine Entsprechungen belegt sind. Was nun die Formenlehre betrifft, so stehen hier die Dinge anders. Seit jeher zwar sind griechische Fremdwörter mit ihren Flexionsendungen ins Lateinische eingegangen[35]. So finden wir auch in mittelalterlichen Texten Akkusativformen wie *cosmographian, diacona* (für *-nem*), *cratera* und ähnliche, Genitivformen wie *geneseos, apocalyp-*

---

[34] G. G. MEERSSEMAN, Der Hymnos akathistos im Abendland, I–II (Spicilegium Friburgense 2.3, Freiburg, Schweiz 1958–60), II, S. 174–177, vgl. S. 31.

[35] Es liegt in der Natur der Sache, daß es fast ausschließlich um die Flexion der Nomina, kaum um die der Verben geht. Dessen waren sich einzelne Grammatiker bewußt. Vgl. Sedulius Scottus, In Donati artem minorem ..., ed. B. LÖFSTEDT (CChr. CM 40^{c}, 1977), S. 19, Z. 39–44; dazu DIONISOTTI (wie Anm. 11), S. 32.

seos, recht oft *dio(e)ceseos*, da und dort *r(h)eseos*, oder auch Akkusativ-Plural-Formen wie *abbatas*. Doch war man in diesen Dingen recht wenig beweglich. Das Streben, Lehrschriften über die griechische Formenlehre bereitzustellen, scheint über behelfsmäßige Zusammenstellungen nicht wesentlich hinausgediehen zu sein[36]. Auch wer viele griechische Lehnwörter kannte, hatte deren Flexionsparadigma kaum je wirklich im Griff, konnte also allein schon deshalb die Wörter meist nicht zu Sätzen verbinden – wie denn überhaupt echte griechische Sprachstudien im Mittelalter selten waren[37]. Während man sich darin gefiel, Tausende griechischer Wörter zu entlehnen und Hunderte neu zu bilden, war spielerische Übernahme des Formenschatzes – etwas, was gleichartig gewesen wäre mit Ciceros Scherzbildung *facteon*[38] – im allgemeinen schwerlich denkbar[39]. Gerade, daß wir als Werktitel die Syntagmen *»peri paracliton«* (περὶ παρακλήτων) *sive »de advocatis«* (»von den Vögten«)[40] oder auch *»peri pocion« (id est »de pocionibus«)* belegt finden[41] – wobei der Buchstabe *c* Sigma vertritt. Doch das Rätsel, wie es zu diesen Bildungen gekommen ist, ist rasch gelöst: Beide Werksbezeichnungen sind sicherlich nach dem Titel des prudentianischen *Liber peristefanon* / περὶ στεφάνων (»von den Kränzen«) gestaltet.

Solche Kasusformen, die man sich angelesen hatte, verwendete man mangels der Kenntnis der Paradigmata als ganzer auch unpassenden Ortes. Ein schönes Beispiel dafür begegnet in der Fortsetzung der Ekkehart-Geschichte, von der wir ausgegangen sind[42]: Nachdem der junge Purchart seine improvisierten Verse zum besten gegeben hat, lehrt Hadwig ihn eine Antiphon singen, die auf eine Stelle im Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen zurückgeht, und die sie selber ins Griechische übersetzt haben soll (Daniel 3, 77f.). Darin heißt es: *ymnite pigon ton kyrion* für ὑμνεῖτε, αἱ πηγαί, τὸν κύριον[43] (»lobsinget, ihr Quellen, dem Herrn«). Doch irgendwoher hat die Herzogin von πηγή die Genitiv-Plural-Form zugespielt erhalten, und von der kommt sie nicht los[44]. Immer wieder sind übrigens griechische Lehnwörter im Lateinischen auf Grund einer obliquen Kasusform (zum Beispiel Akkusativ Singular) als Indeklinabilia behandelt worden. Ein Beispiel ist *cinnabarin* oder *-im* »Zinnober«[45]. Hierher

---

[36] Bischoff, Element (wie Anm. 8), S. 259f.; Berschin (wie Anm. 2), S. 46f.; Dionisotti (wie Anm. 11) S. 21ff.

[37] Bischoff, Element (wie Anm. 8), S. 247.

[38] Cic. ad Att. 1, 16, 13. (Bemerkenswert ist, daß an Ort und Stelle eine entsprechende rein griechische Form vorangeht.)

[39] In die Nähe kommt (äußerlich) die von Bischof Christian von Auxerre (861/864) gebrauchte Verbalform *egrapsi* (vgl. ἔγραψα/*scripsi*) – in einem Milieu, in welchem Griechisch Modesache war. Vgl. Jeauneau (wie Anm. 33), S. 21.

[40] P. C. Jacobsen, Die Quirinalien des Metellus von Tegernsee. Untersuchungen zur Dichtkunst und kritische Textausgabe (Mittellateinische Studien und Texte 1, Leiden 1965), S. 337–352.

[41] Bischoff, Element (wie Anm. 8), S. 261, Anm. 84.

[42] Wie Anm. 2.

[43] Der Wortlaut unterscheidet sich (verständlicherweise) etwas von dem der Septuaginta.

[44] Für nahezu sicher gelten darf, daß dahinter Psalm 67 (68), 27 steht: ἐν ἐκκλησίαις εὐλογεῖτε τὸν θεόν, τὸν κύριον ἐκ πηγῶν Ἰσραήλ (Vulg.: … *de fontibus* …). Über eine der verbreiteten Psalterbilinguen kann die griechische Wortform leicht in Umlauf gekommen sein. Vgl. hierzu etwa Dionisotti (wie Anm. 11), S. 23.

[45] Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert … (München 1959ff.) [MLW], II, Sp. 584, 54–59. – Eigentümlich ist, daß zumindest in einem Falle die erstarrte Akkusativ-Singular-Form zum Ausgangspunkt einer neuen Flexion gemacht worden ist, nämlich *pandecten* (für *-es*), in: Carmina

gehören vielleicht auch die wohl auf Genitivformen zurückgehenden Nominativformen weiblicher Personennamen auf *-es* statt *-e: Agathes*[46], *Agapes*[47], *Daphnes*[48].

Auf dem Gebiet der Morphologie also stieß der im Mittelalter immer wieder hervortretende Drang nach dem *graecissare* recht bald auf unüberwindliche Grenzen. Doch finden wir da und dort ein Übergreifen griechischer Wortausgänge auf Wörter, wo sie eigentlich nicht hingehören[49]. Schon in antiken Texten – oder doch in deren Handschriften – kommen bei gewissen Eigennamen aus dem westlichen Bereich im Akkusativ Formen auf *-in* statt *-im* vor: *Tiberin, Albin, Visurgin*[50]. Und bei einem hochmittelalterlichen Chronisten trifft man für *Remis*, den Namen der Stadt Reims, als Akkusativform *Remin*[51]. Zufolge falscher Analogie wird zu *Charybdis* die gewichtige Pluralform *kariptides* gebildet statt – wie angemessen – *charybdes*[52]. Ab und zu erscheinen zu *basis* Formen wie *baside(m), basidis*[53]. Für diesen Hang zu gräzisierendem Überkompensieren in der Stammbildung ein weiteres hübsches Beispiel: Seit alters hatte man im Lateinischen Neutra auf -μα, -ματος gelegentlich »eingemeindet«, indem man daraus Feminina auf *-ma, -mae* formte[54]. Wenn wir im Mittelalter etwa *pneuma, dogma, diadema, plasma* und anderes mehr so behandelt sehen, handelt es sich nicht unbedingt um einen verfallbedingten Metaplasmus, sondern vielleicht da und dort um bewußtes Anknüpfen an die antike Praxis. Doch umgekehrt bildet Johannes Scotus zu *norma, -ae* die Ablativform *normate;* sie findet sich ferner in einer Urkunde aus Italien[55]. Das griechische Wort ἐπιτομή wurde zu *epitoma* latinisiert. Doch Beda – und nach ihm viele

---

Centulensia, ed. L. Traube (MGH Poetae III, 1885–1896), Nr. $83^{\text{inscr.}}$, S. 326: *in fronte pandectinis* (vgl. *pecten, pectinis*).

[46] Vgl. P. Stotz, Ardua spes mundi. Studien zu lateinischen Gedichten aus Sankt Gallen (Geist und Werk der Zeiten 32, Bern 1972), S. 61.

[47] Hrotsvith, Dulcitius, in: Hrotsvithae Opera, ed. P. de Winterfeld (MGH SS rer. Germ. [I 34] 1902), S. 127–134. – Auch bei Verwendung von *agape* als Nomen commune kommt die Nominativ-Singular-Form auf *-es* vor, vgl. MLW (wie Anm. 45), I, Sp. 371, 28.

[48] Carmina Burana, ed. A. Hilka, O. Schumann (Heidelberg 1941), 56, 5, 6.

[49] Es gibt auch Beispiele dafür, daß man einem griechischen Wort oder Namen eine griechische, aber unrichtige Endung gegeben hat, so in Gregorii episcopi Turonensis Liber in gloria martyrum, Kap. 11, in: Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora, ed. B. Krusch (MGH SS rer. Mer. I.2, ^{2}1969), S. 45, 30: per *Herodiaden* statt *-iada*. Dazu: M. Bonnet, Le latin de Grégoire de Tours (Paris 1890, Nd. 1968), S. 374. – Ähnlich findet man *dio(e)cesen* für *-in* oder *apsiden* für *-da*, ferner zu *trias* (statt *triada* oder *-dem*) *trian*.

[50] F. Neue, C. Wagener, Formenlehre der lateinischen Sprache, I–IV (Leipzig ^{3}1897–1905, Berlin ^{3}1892), I, S. 479.

[51] Radulfus Niger, Chronicon lib. III, Z. 833, in: H. Krause (ed.), Radulfus Niger Chronica. Eine englische Weltchronik des 12. Jahrhunderts (Europäische Hochschulschriften III, 265, Frankfurt/Main 1985), S. 240.

[52] MLW (wie Anm. 45), II, Sp. 529, 66.

[53] Ähnlich erscheinen bereits in der Spätantike zu *sinapi(s)* die Formen *sinapide* (Abl. sg.) und *-idos* (Gen. sg.); vgl. K. E. Georges, Lexikon der lateinischen Wortformen (Leipzig 1890), Sp. 640. – Bemerkenswert ist allenfalls noch Nom. sg. *lapida* für *lapis* in einer Urkunde v. J. 1055 aus Cluny (NGl [wie Anm. 32], L, Sp. 33, 40f.), vielleicht analogisch gebildet nach *absida, -ae* fem. aus Acc. sg. *absida* zu *absis* usf.

[54] Leumann (wie Anm. 18), S. 454.

[55] NGl (wie Anm. 32), M/N, Sp. 1373, 19f.; vgl. noch Latinitatis italicae medii aevi … lexicon imperfectum … (Bruxelles 1939ff.), II, S. 398a.

andere – behandeln das Wort als Neutrum auf *-ma, -matis: epitomate*[56]. Das sind jedoch Ausnahmen.

Wenn sich schon auf dem Gebiet der Morphologie ein Eindringen von Griechischem ins Lateinische nur spärlich belegen läßt, so ist es nicht verwunderlich, daß sich im Mittelalter neue syntaktische und phraseologische Gräzismen[57] kaum mehr finden. Wohl läßt sich fortgesetzter Gebrauch typisch griechischer Konstruktionen im mittelalterlichen Latein beobachten; doch sind dies durchweg habitualisierte Erscheinungen, und nichts daran verriet dem des Griechischen unkundigen Sprachbenutzer noch die außerlateinische Herkunft. Dies gilt etwa für *induere/exuere/exspoliare* mit doppeltem Akkusativ (*aliquem vestimenta induere* und ähnlich) oder auch für *potare aliquem aliquid*[58], und es gilt ferner für den Ausdruck *facere ad aliquid* »helfen, wirken gegen etwas«, von Medikamenten gesagt: τὸ φάϱμαϰον ποιεῖ πϱὸς (die und die Krankheit)[59]. Immerhin konnten solche Ausdrücke für den Lateinbenutzer irgendwie als Besonderheit gekennzeichnet sein. So dürfte das eben erwähnte *facere ad* über die Rezeptliteratur kaum wesentlich hinausgekommen sein. Oder man denke an die eingesessene Konstruktion *credere in* als Beispiel eines »Christianismus unter griechisch-hebräischem Einfluß«[60]: Bereits in der Antike hatte sich eine Differenzierung zwischen *credere* mit Dativ beziehungsweise Akkusativ und diesem *credere in* mit Akkusativ herausgebildet, welche schon bald einmal, etwa von Faustus von Riez (5. Jahrhundert), ausdrücklich formuliert wurde[61]. Doch auch in diesen Fällen ist offensichtlich, daß die Wendungen die Anzeichen ihrer Herkunft aus einer fremden Sprache sofort abgestreift hatten. Am ehesten wurde man griechischer Konstruktionen noch dort gewahr, wo in einem Text, dessen griechische Herkunft man kannte, eine allzu wörtliche Übersetzung der Erklärung einigen Widerstand entgegensetzte[62].

Der Befund, der sich aus dem Bisherigen ergibt, nämlich, daß Griechisches zwar in Form von Einzelwörtern im Mittelalter allgegenwärtig ist, doch in der Verbindung der Wörter zu Sätzen so gut wie gar nicht, führt auf einen für unsere Fragestellung ganz wesentlichen Punkt: Griechisch stand im mittelalterlichen Abendland im allgemeinen zur Rede nicht als Verständigungsmittel der Gegenwart, als Sprache anderswo gleichzeitig lebender Menschen – wie etwa heute das Französische in Deutschland –, sondern als alte, erstarrte, ja als heilige Sprache. Aber nicht Plato, erst recht nicht Homer oder Sophokles adelten sie in den Augen der westlichen Christenheit, sondern die Bibel, die Werke der griechischen Väter, die Zeugnisse des östlichen Mönchtums und die Akten der großen Konzilien. Das Bild des Griechischen war das einer vergangenen, doch überzeitlich gegenwärtigen Größe – beinahe so, als hätte unter Gottes lieber Sonne kein Mensch mehr in Griechisch erzählt, gefeilscht, gestritten oder palavert. Freilich tritt allerorten mittelgriechischer Lautstand zutage[63]: *paracliton, ymnite, pigon* – und in der angeblich von Hadwig übersetzten Antiphon[64] heißt es vorher: *thalassi ke potami* (für θάλασσαι ϰαὶ ποταμοί). Auch sonst fehlen Zeugnisse der nachantiken Entwicklung dieser Sprache im Westen nicht völlig. Aber unmittelbarer Kontakt mit Griechischsprachigen, symbolisiert durch den byzantinischen Privatlehrer für die schwäbische Prinzenbraut oder auch durch Gestalten wie Liutprand von Cremona, blieb die Ausnahme[65]. Eine andere Entwicklung im Griechischen blieb im Westen, von vereinzelten Ausnahmen abgesehen, unbekannt, nämlich die Minuskelschrift[66]. Das Festhalten an der Majuskel, bekannt von der großartig-feierlichen Bibelunziale, paßt zu dem hieratisch-ornamentalen Charakter, der dem Griechischen hier eignete. Diese Neuerung aus dem zeitgenössischen Griechischgebrauch hätte nur gestört. Als lebendige Sprache war das Griechische im Westen fast so entschieden abgetan wie das Hebräische.

Ein Grieche sein zu wollen – *esse velim Graecus* –, das hieß nicht mehr, eher weniger, als wenn etwa an heutigen Gymnasien die wenigen Teilnehmer am Griechischunterricht als »Griechen« bezeichnet werden, nämlich als (angehende) Kenner des (Alt-)Griechischen. Im Frühmittelalter scheint übrigens *Graecus* eine Bezeichnung gewesen zu sein, die man – vor allem, wenn auch nicht ausschließlich – auf griechischkundige Iren anwandte[67]. Und wie in dem Sprüchlein des Ekkehartschen Klosterzöglings erscheint *Graecus* auch sonst als (noch) nicht verwirklichte Möglichkeit, und regelmäßig in Gegenüberstellung zu *Latinus*. So, wenn ein Mainzer Domschüler etwa 1032 in einem Brief am Eingang, wo sich Demutsbezeugungen immer gut machten, schreibt: *R. Mogontinus non Grecus, sed vix effectus Latinus*[68]. Griechisch als Exklusivität, während einer kaum das Lateinische meistere, erscheint auch in einer

---

[56] Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica gentis Anglorum, ed. C. Plummer (Venerabilis Bedae opera historica, I [Oxford 1896, Nd. 1956]), lib. V, c. 17, S. 319, Z. 34 usf.

[57] Zu solchen Übernahmen in der antiken Latinität: J. B. Hofmann, A. Szantyr, Lateinische Syntax und Stilistik, in: Leumann u. a., Grammatik (wie Anm. 18), II (Handbuch der Altertumswissenschaft II 2,2, München ²1972), S. 764 f. – Beachtenswert ist ferner, daß sich in den Zeugnissen frühmittelalterlichen Griechischgebrauchs im Abendland keine Belege für die Übernahme syntaktischer Neuerungen aus dem nachantiken Griechisch finden lassen; vgl. Herren (wie Anm. 11), S. 74. Vielerorts geht es ohnehin um unverbundene Einzelwörter, und sonst genügten offenbar die einfachsten der hergebrachten Konstruktionen.

[58] Hofmann, Szantyr (wie Anm. 57), S. 45.

[59] A. Debrunner, Griechische Bedeutungslehnwörter im Latein, in: FS F. C. Andreas ... (Leipzig 1916), S. 16–32, hier 21.

[60] So Hofmann, Szantyr (wie Anm. 57), S. 87.

[61] Faustus, De spiritu sancto, I,1 in: Fausti Reiensis Opera, ed. A. Engelbrecht (CSEL 21, Wien 1891).

[62] So bemerkt etwa Albertus Magnus zu einer Stelle in der ihm vorliegenden Übersetzung der Topik des Aristoteles (Albert. M. top. 8,2,8, ed. A. Borgnet, ... Opera omnia, II [Parisiis 1890], S. 517a, 49–517b,3), welche lautet: *oportet quod sit aliorum verorum* ... (Arist. top. Θ 12, S. 162b, 21 f.: τοιοῦτος γὰϱ ὢν ἑτέϱων ἀληθῶν ἀπόδειξίς ἐστιν): *graecismus, hoc est: genitivum pro ablativo ponens, hoc est: ›per alia a veris‹ (hoc est: ex falsis) ›oportet esse demonstrationem‹ sive ›ostensionem‹.*

[63] Hierzu Herren (wie Anm. 11), S. 61–68.

[64] Wie Anm. 2. – Der Übergang von η und ει zu *i* geht sogar auf hellenistische Zeit zurück; etwas jünger ist die Wiedergabe von οι mit *i*. Dazu Herren (wie Anm. 11), S. 61 f. – *thalassi* ist übrigens unrichtig; es müßte *-sse* heißen (vgl. *ke*).

[65] Dies läßt sich wohl auch angesichts von Herrens Untersuchung (wie Anm. 11) aufrechterhalten: So kostbar diese Zeugnisse auch immer sind, so fallen sie statistisch doch wenig ins Gewicht; auch sind dabei die aus Italien herrührenden Quellen besonders ergiebig (ebd. S. 77): Hier haben sich die Kontakte mit dem lebendigen Griechisch am ehesten ergeben.

[66] Zu den Ausnahmen: Bischoff, Element (wie Anm. 8), S. 253–255. Zu einigen weiteren Fällen: Berschin, Elements (wie Anm. 11), S. 95, 100 f., und Tafeln 7, 9, 12, 14.

[67] M. L. W. Laistner, The intellectual heritage in the early middle ages (London 1957), S. 230, Anm. 49; differenzierter: Berschin (wie Anm. 2), S. 162. – Einen der Griechischbeflissenen im Umkreis Karls des Kahlen, einen gewissen Liuddo, nennt Martin von Laon – mit einem Intensitätsgenitiv – *Graecorum Graecus*; Carmina Scottorum I 12, 3, Z. 4, (MGH Poetae [wie Anm. 45], III S. 697), dazu Jeauneau (wie Anm. 33), S. 21.

[68] Die ältere Wormser Briefsammlung, ed. W. Bulst (MGH Briefe III, 1949, Nd. 1977), 26, S. 48, 7 f. (vgl. dort Anm. 2).

Selbstbezichtigung Rathers von Verona aus Anlaß der Anwendung eines Fremdwortes: *graecizando vanus, cum non sit saltem Latinus*: »er bildet sich etwas auf das griechische Wort ein, wo er doch kaum Latein kann« – so übersetzt Auerbach[69]. Ein *Latinus* – später im Mittelalter sprach man auch von *Latinator* oder *Latinista* – ist einer, der die *Latinitas* beherrscht, der – wie man das nannte – *latinare* oder *latinizare* konnte. Das war der Hauptinhalt der Bildung. Griechisch war mehr – nicht nur, weil Griechischkenntnisse seltener und kaum unmittelbar nützlich waren, sondern diese seit langem geheiligte und entrückte Sprache besaß an sich höheres Ansehen als die lateinische.

Griechisch war im mittelalterlichen Abendland Gegenstand von gelehrter Tüftelarbeit und war daher Scharlatanerie und sprachwissenschaftlicher Spekulation ausgesetzt. Manche liebten es, Texte von absichtsvoller Dunkelheit zu schaffen, indem sie Glossare, wie sie seit der Spätantike zahlreich umliefen, ausschöpften[70], so wie das Hincmar von Reims seinem ungeliebten Neffen Hincmar von Laon einmal vorwirft[71]. Besonders gilt dies für die sogenannte Hisperische Latinität in den keltischen Gebieten im Früh- und beginnenden Hochmittelalter[72]. Daß hier viel totes Wissen angeschwemmt wurde, ersieht man an den Fehlern, die dabei auf Grund graphematischer Verwechslungen entstanden – und natürlich bestehen blieben. Bei einem Dichter, der sich auf seine Griechischkenntnisse besonders viel zugute tat, nämlich bei Abbo von St. Germain, begegnet in seinem moralisch-didaktischen Gedicht *(Clerice, dipticas …)*[73] – durch das Versmaß als bei ihm ursprünglich gesichert – *corcula*, vom Autor selber mit *»princeps ludi«* glossiert. Gemeint ist natürlich *coraula*, latinisierte Form von χοραύλης »Begleiter des Chores auf der Flöte«, vielleicht unter dem Einfluß von *corculum* »Herzchen« in einer Glossenhandschrift zu *corcula* verschrieben oder auch nur von Abbo so verlesen[74]. Ein berühmter, von Bernhard Bischoff zutage geförderter Fall von Pseudogriechisch auf Grund graphematischer Verwechslung (von Alpha und Lambda) ist *lit(h)os*, genommen im Sinne von »selbst«, so daß der Spruch γνῶθι σαυτόν gegen Ende des Mittelalters zu der Form *gnotosolidos* verkam[75].

---

[69] Ratherii episcopi Veronensis Qualitatis coniectura, c. 2 (PL 136), Sp. 524 B. vgl. BERSCHIN (wie Anm. 2), S. 212; E. AUERBACH, Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter (Bern 1958), S. 109f.

[70] Dazu BISCHOFF, Element (wie Anm. 8), S. 260f.; BERSCHIN (wie Anm. 2), S. 182, 234, 237, 251 usf.

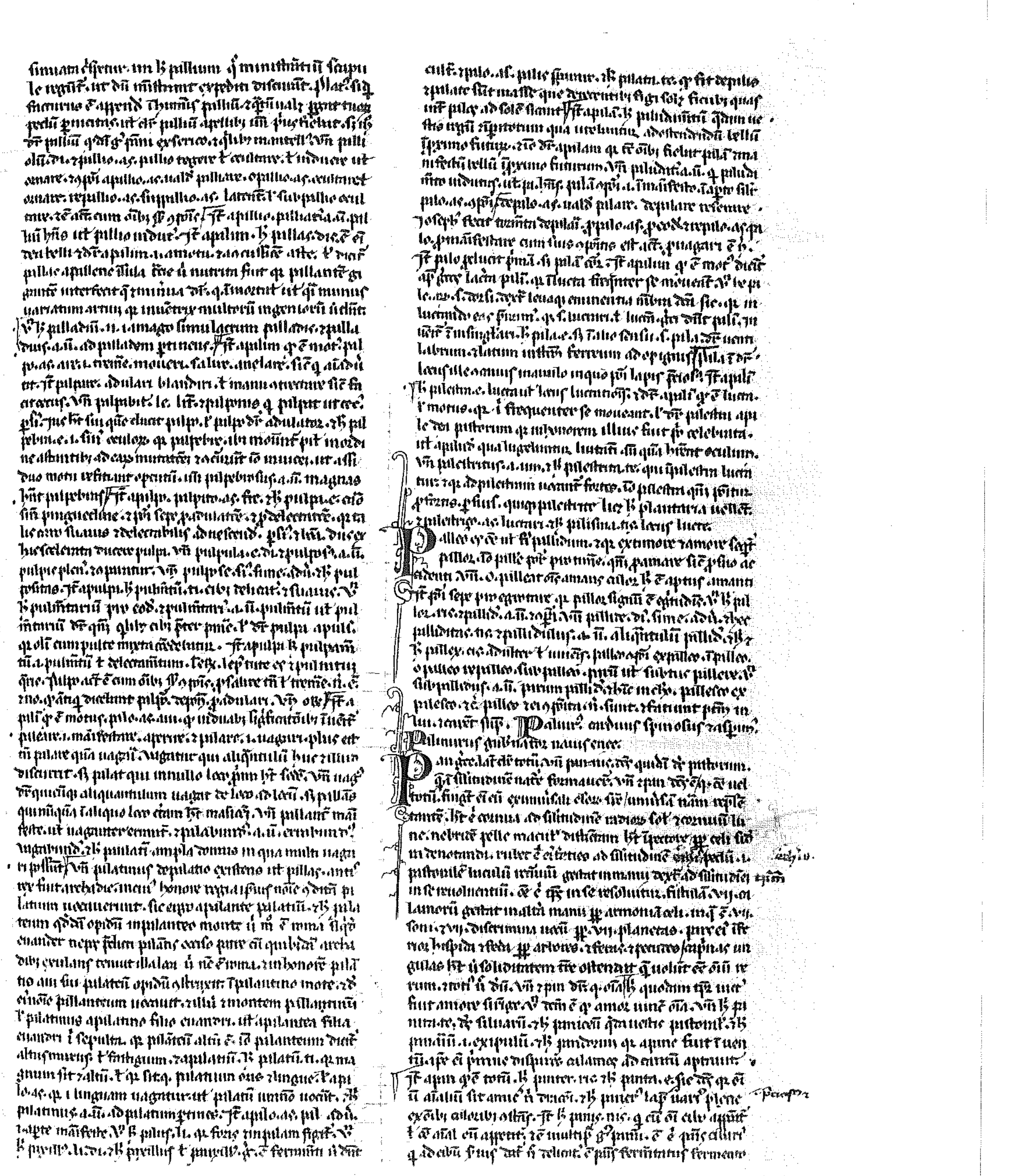
[71] Hincmari archiepiscopi Remensis opusculum adversus Hincmarum Laudunensem, c. 43 (PL 126), Sp. 449 A–B; dazu BERSCHIN (wie Anm. 2), S. 167–169.

[72] Zur Stellung des Griechischen hierin: BISCHOFF, Element (wie Anm. 8), S. 248; BERSCHIN (wie Anm. 2) S. 122f.; doch vor allem: The Hisperica famina, A critical edition with English translation and philological commentary by M. W. HERREN. I: The A-text, II: Related poems (Pontifical Institute of mediaeval studies: Studies and texts 31, 85, Toronto 1974–87), I, S. 45f., 191–194; II, S. 67–71, 193–195.

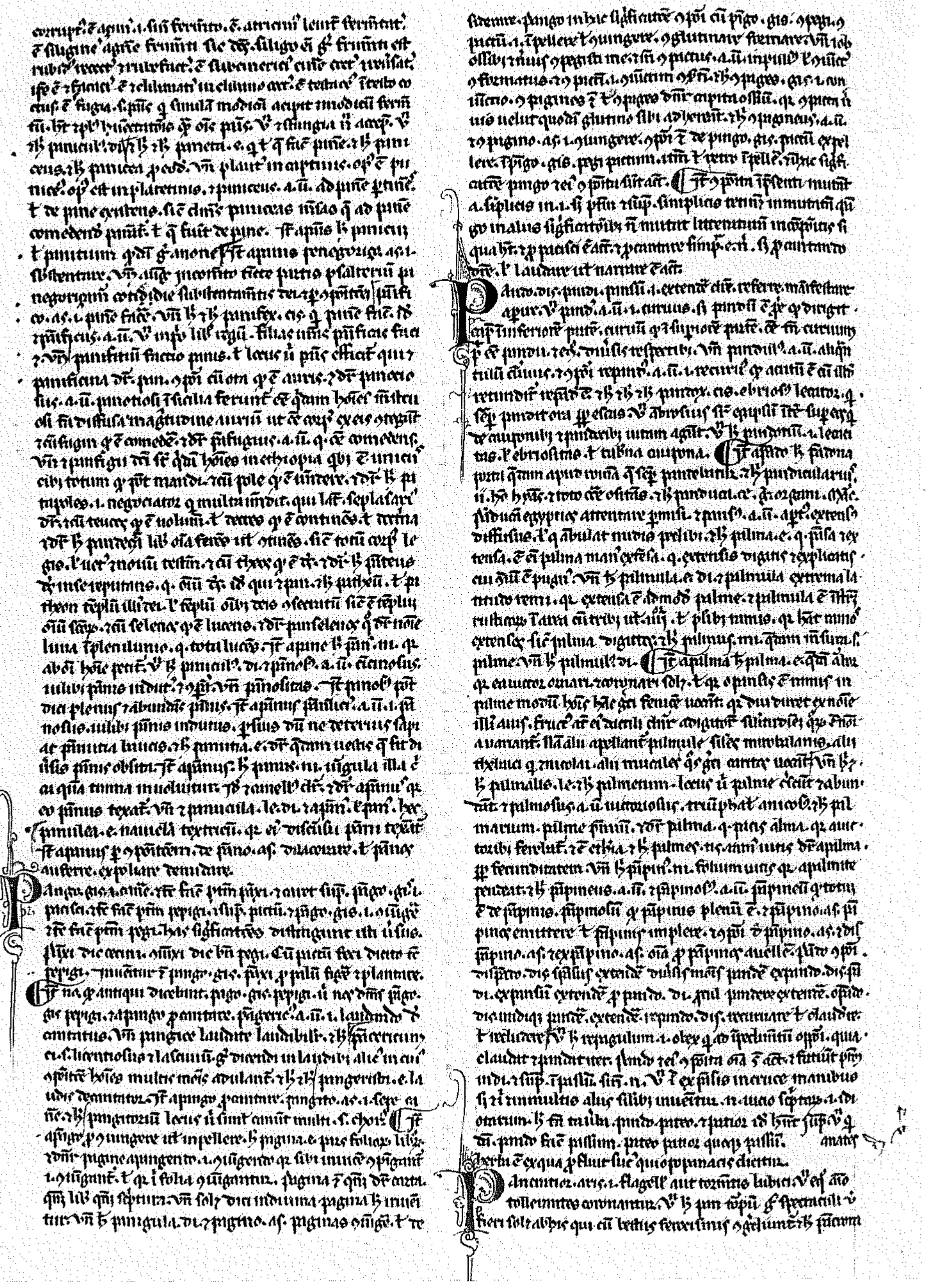
[73] Abbo v. St. Germain-des-Prés, Bella Parisiacae urbis, lib. III, Vs. 2, ed. P. v. WINTERFELD (MGH Poetae IV.1, 1899), S. 116, mit Glosse. Zu der Glossierung als solcher: Scolica Graecarum glossarum (M. L. W. LAISTNER, Notes on Greek from the lectures of a ninth century monastery teacher, in: Bulletin of the John Rylands Library, Manchester 7 [1922/23], S. 421–456, hier 434, C Nr. 37; vgl. auch Gloss. V, S. 593, 22 G.): *choraula: »princeps chori ludorum«*. – Zu den gräzisierenden Bestrebungen Abbos etwa BERSCHIN (wie Anm. 2), S. 170f.

[74] Zu einer andern Verschreibung von *c(h)oraula*, nämlich *cornula*, vgl. B. LÖFSTEDT, in: Archivum Latinitatis medii aevi 42 (1979/80), S. 82.

[75] BISCHOFF, Element (wie Anm. 8), S. 274f.



München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14056 (Ugutio von Pisa, ›Liber derivationum‹), Bl. 91^{r}



München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14056 (Ugutio von Pisa, ›Liber derivatioum‹), Bl. 91^{v}

Während hier und wohl in hundert anderen Fällen echtes Suchen nach Griechischem unwillentlich in die Irre ging, kommt auch das andere vor: daß jemand in dem Bestreben, Gelehrsamkeit prunkvoll zur Schau zu stellen, sein unwissendes Publikum mit Pseudogriechischem regelrecht zum Narren hielt. Vor allem Iren haben im Frühmittelalter mancherlei Abstruses in die Welt gesetzt.

Das nachhaltige, ernsthaft gemeinte, aber tausendfach fehlgeleitete Bemühen verbreitete sich im Hochmittelalter auf einem andern Gebiet, nämlich dem der Etymologie[76]. Vermutete griechische Herkunft echt-lateinischer Wörter läßt sich – davon war oben die Rede – oft an gräzisierenden Schreibungen ablesen: *ydoneus, ymber, clypeus, tyro* und anderen mehr. Und schon in der klassischen Antike hatte ein Cloatius Verus ein Werk »De verbis a Graecis tractis« (oder mit ähnlichem Titel) geschrieben, das freilich verloren ist, und von dem wir hauptsächlich durch Gellius Kenntnis haben[77]. Gellius pflichtet ihm in mancher Herleitung bei, nur ganz gelegentlich wird es ihm zu bunt, so wenn dort *faenerator* »Wucherer« von φαίνεσθαι »scheinen« hergeleitet wird, *quoniam id genus hominum speciem ostentent humanitatis:* »weil sich dieser Menschenschlag (den Kreditbedürftigen gegenüber) den Anschein menschlicher Hilfsbereitschaft gebe«, und so fort.

Festzuhalten, daß solche Erklärungsmuster in der Antike bestanden, ist wichtig, denn manch einer wäre nur allzu gerne bereit, derartige Etymologien an und für sich mit dem sattsam bekannten Stempel »finsteres Mittelalter« zu brandmarken. Doch war das Mittelalter auch hierin gelehrige Schülerin der Antike. Solche Herleitungen sind in die »Origines« Isidors eingegangen, bei dem beispielsweise *fistula* »Rohrflöte« auf φῶς, das angeblich *»vox«* bedeute, und auf στολία *»missa«* zurückgeführt ist[78]. Eugenius Vulgarius, am Anfang des 10. Jahrhunderts wohl in Neapel wirkend, erklärt die Wortform *hausisti* »du hast geschöpft« mit einem angeblichen griechischen Wort *haus*, das *»profundus«* bedeute[79]. Dergleichen Dinge findet man in Glossaren, etwa in den »Scolica Graecarum glossarum«[80]. Gespeist wurde der Vorrat an solchen Etymologien durch den Kommentar des Johannes Scotus zu Martianus Capella, durch die Kommentare des Remigius von Auxerre, sodann im 12. Jahrhundert durch den Prisciankommentar des Petrus Helie. Gleichzeitig fand dieses etymologische Verfahren vermehrt Eingang in die systematische Lexikographie, und sie traf sich hier mit dem neu aufgekommenen Bestreben, das lateinische Wortgut zu möglichst großen Wortfamilien zusammen-, das heißt: auf möglichst wenige Grundwörter zurückzuführen. Nach Ansätzen hierzu im »Liber derivationum« oder der »Panormia« Osberns von Gloucester (um 1150)[81] ist dies am weitestgehenden verwirklicht in dem noch immer ungedruckten »Liber derivationum« des Ugutio von Pisa, gestorben 1210 als Bischof von Ferrara. Nicht alle, doch recht viele der hier angesetzten Grundwörter, sind echte oder angebliche Graeca[82].

---

[76] Ebd., S. 270–272; Berschin (wie Anm. 2), S. 251f. – Nicht für unsere spezielle Frage, aber sonst sehr ergiebig ist R. Klinck, Die lateinische Etymologie des Mittelalters (Medium aevum. Philologische Studien 17, München 1970); vgl. ferner: P. Michel, Etymologie als mittelalterliche Linguistik, in: A. Schwarz u. a., Alte Texte lesen. Textlinguistische Zugänge zur älteren deutschen Literatur (Uni-Taschenbücher 1482, Bern 1988), S. 207–260.

[77] Gellius, noct. Att. 16, 12. – Vgl. M. Schanz, Geschichte der römischen Literatur ..., II.4. Bearb. C. Hosius (Handbuch der Altertumswissenschaft VIII,2, München 1935, Nd. 1967), S. 380–381.

[78] Isidor (wie Anm. 26), lib. 3, 21, 6.

[79] Eugenii Vulgarii sylloga, ed. P. v. Winterfeld (MGH Poetae IV.1, 1899), 25, Z. 10, S. 428.

[80] Hierzu: Bischoff, Element (wie Anm. 8), S. 251, 266, 270f., mit Anm. 24, 104, 137f. – Zur Edition vgl. oben Anm. 73.

[81] Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum tom. 8: Thesaurus novus Latinitatis, sive Lexicon vetus e membranis nunc primum erutum. Curante A. M[aio] (Romae 1836).

Dieses System soll veranschaulicht werden anhand von Ugutios Artikel zu *pan* »all«[83]. Hierzu werden Wörter in Beziehung gesetzt, die nach unseren Begriffen auch untereinander recht wenig gemeinsam haben: einerseits *panis* »Brot« mit seinen vielen Ableitungen (darunter *paniculus, paniceus, panifex, panificus* und andere), andererseits *pannus* »Stück Tuch« mit den seinen (*panniculus, pannosus, pannucius* und anderen), ferner das weniger bekannte *panus* »Spule (mit Garn)«. Hinzu kommen zahlreiche aus dem Griechischen bezogene Wörter wie *panther* und *panthera*, weiter *pandecta* (die wohlbekannte Buchbezeichnung), *pantheos* »All-Gott« nebst *pantheon*, dem uns geläufigen Begriff, dazu seltenere wie *panfagii* (παμφάγοι) »Alles(fr)esser«, *panselenos* (πανσέληνος) »in voller Gestalt/Leuchtkraft« (vom Mond gesagt), *panerus* (πανέρως), der Name eines Edelsteines, oder auch ein *panegorizare*, dem die Bedeutung »aufrechterhalten« zugemessen wird[84]. Ferner gehört dem Artikel *pandorium* zu, das ist πανδούριον, Verkleinerungsform zu πανδοῦρα, der Bezeichnung eines Saiteninstrumentes. Den Eingang des Artikels aber nimmt eine ausgedehnte mythenallegorische Darstellung des Hirtengottes Pan ein.

Daß *pandecta, pantheon, panselenos, panerus* dem griechischen πᾶν zugeordnet sind, versteht sich. Auch πάνθηρ/*panther*, ein Wort vielleicht orientalischen Ursprungs[85], hat man schon in der Antike teilweise nach πᾶν + θήρ ausgerichtet[86]. Und bereits in einer Version des »Physiologus« findet sich dafür die Erklärung, die bei Ugutio begegnet: *omnium animalium amicus est (inimicus autem draconi)*[87]. Aber wie steht es mit *panis?* Wir lesen: *item a »pan«*

---

[82] Zu Ugutio u. a.: C. Riessner, Die »Magnae derivationes« des Uguccione da Pisa und ihre Bedeutung für die Romanische Philologie (Temi e testi 11, Roma 1965), S. 23 zu seiner Praxis, jeweils mehrere Artikel Osberns zu einem einzigen zu verarbeiten, und S. 44f. und 66–76 zu seinem Grundsatz, Lateinisches auf Griechisches zurückzuführen. Bemerkenswert ist, daß Ugutio als Kanonist die Meinung vertrat, die lateinischen Übersetzungen kirchlicher Rechtstexte hätten den Vorrang vor deren griechischen Originalen: eine Anschauung, welche die kirchlich-politischen Gegebenheiten seiner Zeit widerspiegelt und in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis zu der Stellung des Griechischen im System seiner lexikologischen Anschauungen steht. Vgl. A. Borst, Der Turmbau zu Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker, I–IV (6 Teile, Stuttgart 1957–63), II.2, S. 644f. – Neuerdings ist die Vermutung vorgetragen worden, der Lexikograph sei mit dem Kanonisten und Bischof von Ferrara nicht identisch. Dazu: W. P. Müller. Huguccio of Pisa: canonist, bishop, and grammarian?, in: Viator, medieval and renaissance studies 22 (1991), S. 121–151.

[83] Vgl. Abb. auf S. 447f.

[84] Dem Ursprung nach handelt es sich um παρηγορεῖν »zureden, beschwichtigen«, mit der Bedeutung »lindern« in der Form *paregorizare* (o. ä.) als medizinischer Terminus entlehnt und von Augustin (in psalm. 122, 11, ed. D. E. Dekkers, J. Fraipont [CChr.SL 40, 1956], S. 1824, Z. 26, vgl. Apparat) auf die Hilfe Gottes für die Menschen im natürlichen Bereich angewandt. Die Lautung *pan-* (schon an der Augustinstelle in einem Teil der Handschriften) zeugt von der Einmischung (mittelalterlicher Gebrauchsformen) von *panegyricus*. Bereits Osbern (s. Anm. 81, 91) führt das Wort in dieser Form an; er – wie dann Ugutio – zitiert die obige Augustinstelle (in etwas anderer Fassung als die der modernen Edition) als Beleg. Vgl. Thesaurus linguae Latinae ..., Lipsiae 1900ff. [ThLL], X,1, Sp. 351, 11–59; NGl (wie Anm. 32), P, Sp. 180, 44–46.

[85] Vgl. H. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, (Indogermanische Bibliothek, II. Reihe: Wörterbücher, II, Heidelberg 1970), S. 471.

[86] Ebd.; ferner ThLL (wie Anm. 84), X,1, Sp. 237, 84/238, 1, 10, 15, 19.

[87] ThLL (wie Anm. 84), X,1, Sp. 238, 13ff.

»hic panis, -nis« – hic zur Bestimmung des Genus, eine Art Artikel-Ersatz –, *quia cum omni cibo apponatur* (weil Brot Sättigungsbeilage zu jeder Speise sei) *vel quia omne animal eum appetat* (weil jedes Lebewesen danach verlange). Das war damals geläufiges Wissen: so hatte man das bei Isidor gelernt[88]. Recht einfach macht es sich Ugutio bei *pannus:* Die Motivation dieser Bezeichnung sieht er darin, *quia ab omni appetitur.* Diese nun wirklich kurzbeinige Auskunft hat er vielleicht aus Isidors zweitem Erklärungsvorschlag für *panis* bezogen.

Was steckt hinter alledem? Wer darin nur klugschwätzerisches Geflunker und Volksetymologien zu erkennen vermag, geht am wesentlichen vorbei. Das zuchtvolle, ruhige Schriftbild der entsprechenden Seiten in den beiden von mir benützten[89] – und bestimmt in vielen weiteren – Ugutio-Handschriften mag uns auf symbolische Weise etwas davon verraten: Das Vielerlei an Wortmaterial ist gebändigt, ist zusammengezwungen. Nur ab und zu macht eine Initiale, welche dazu bestimmt ist, das suchende Auge zu leiten, darauf aufmerksam: Hier setzt eine neue Wortfamilie ein. Bei Ugutio selber finden wir das Bestreben am Werke, den unbändigen Reichtum, das beunruhigende Vielerlei in der Sprache zurückzuführen auf eine begrenzte Zahl von Grundbegriffen[90]. War man denn nicht mit einem ähnlichen Ziel, wenn auch mit andern Methoden, in der scholastischen Philosophie befaßt? Diese beeindruckende Idee, die Ugutio seiner ganzen lexikographischen Arbeit zugrundelegt, war damals nicht mehr neu. Sie ist auch schon bei Osbern von Gloucester leitendes Prinzip. Und viele Wörter, die wir bei Ugutio finden – *paniculus, paniceus, panus*, aber auch *panegorizare* sowie weitere – stehen bereits hier[91] beieinander. Auch die spezifischen Erklärungen und Stellenbelege machen deutlich, daß Ugutio nicht nur im allgemeinen, sondern gerade auch an dieser Stelle auf Osberns Arbeit aufbaut. Aber: Bei Osbern handelt es sich um den Artikel *panis* »Brot«, und jedes einzelne Glied der Wortfamilie, selbst *panegorizare,* ist mehr oder weniger der Bedeutung nach darauf bezogen; *pannus* hat hier keinen Platz.

In zweierlei Hinsicht machte Ugutio – so dachte er zweifellos – einen Schritt vorwärts: in Richtung auf eine noch stärkere Zusammenfassung des Wortgutes und – wenigstens in vielen Fällen, und so eben hier – hin zur Abstützung dieses Wortgutes auf einfache Begriffe in einer angeseheneren und – wie man annahm – älteren Sprache. Zweifellos steckt dahinter das – im Grunde sehr modern anmutende – Bedürfnis, die aktuelle Sprache auf einen möglichst weit zurückliegenden, noch wenig differenzierten Urzustand zurückzuführen. Das im Mittelalter immer wieder einmal an die Oberfläche dringende Streben des *esse velim Graecus* erhält hier eine neue Tiefendimension – und dies viele Jahrhunderte vor der Begründung der Indogermanistik und auch noch etliche Jahrhunderte vor der Wiederentdeckung des klassischen Griechentums als historischer Erscheinung und seiner Erhebung zu überzeitlicher Gültigkeit.

---

[88] Isidor (wie Anm. 26), 20, 2, 15.

[89] München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 14056 (13. Jh.), Bl. 91$^{r/v}$ (s. Abb. auf S. 447f.), Beschreibung: Riessner (wie Anm. 82), S. 185f., und: Basel, Universitätsbibliothek F. III. 36 (13. Jh), Bl. 111^{v}.

[90] Zu der Leistung der Etymologie, Komplexität abzubauen: Michel (wie Anm. 76), S. 251f. – Das oben geschilderte Bestreben Ugutios wird allerdings dadurch durchkreuzt, daß dazwischen Serien ganz kurzer Artikel vorkommen, wie sie in den herkömmlichen Glossaren und sonstigen Nachschlagewerken üblich waren. Vgl. dazu Riessner (wie Anm. 82), S. 24ff. 212–217.

[91] Osbern (wie Anm. 81), S. 433f.

Abkürzungsverzeichnis

AfD	Archiv für Diplomatik
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
ATB	Altdeutsche Textbibliothek
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CChr. CM	Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis
CChr. SL	– Series Latina
CFHB	Corpus fontium historiae byzantinae
CFMA	Classiques français du moyen-âge
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
CSHB	Corpus scriptorum historiae byzantinae
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DTM	Deutsche Texte des Mittelalters
FMST	Frühmittelalterliche Studien
HJb	Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
HZ	Historische Zeitschrift
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
LM	Lexikon des Mittelalters
MGH	Monumenta Germaniae historica
MGH AA	– Auctores antiquissimi
MGH Briefe	– Briefe der deutschen Kaiserzeit
MGH DD	– Diplomata
MGH Epp.	– Epistolae
MGH Poetae	– Poetae latini medii aevi
MGH QG	– Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters
MGH SS	– Scriptores
MGH SS rer. Germ.	– Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum
MGH SS rer. Germ. NS	– Scriptores rerum Germanicarum, Nova Series
MGH SS rer. Mer.	– Scriptores rerum Merovingicarum
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MMS	Münstersche Mittelalter-Schriften
MTU	Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters
PG	Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Graeca
PL	Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Latina
QFIAB	Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken
RDK	Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte
RH	Revue historique
RHC Arm.	Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens
VL	Die Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon
VSWG	Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie
ZfKG	Zeitschrift für Kunstgeschichte
ZHF	Zeitschrift für historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte
ZRG GA	– Germanistische Abteilung
ZRG RA	– Romanistische Abteilung

Orts- und Personenregister

VON WOLFGANG GEORGI

In das Personenverzeichnis sind keine modernen Autoren/Forscher und Stammes-, Volksnamen aufgenommen worden, literarische Gestalten sind kursiv gesetzt. Nicht verzeichnet sind bei mittelalterlichen Autoren deren Werke. Unterschiedliche Namensformen und Schreibweisen wurden vereinheitlicht. Die in den einzelnen Beiträgen leicht voneinander abweichenden Varianten der Umschrift arabischer Orts- und Personennamen wurden ebenfalls vereinheitlicht.
In das Ortsverzeichnis nicht aufgenommen wurden Landschafts-, Länder- sowie Ortsnamen, die lediglich den Aufbewahrungsort einer Handschrift bzw. eines Kunstgegenstandes oder den Druckort eines Buches bezeichnen.
Abkürzungen: Bf. = Bischof, Br. = Bruder, Bt. = Bistum, Ebf. = Erzbischof, Ebt. = Erzbistum, Fs. = Fürst, Fsm. = Fürstentum, Fsn. = Fürstin, Gem. = Gemahlin/Gemahl, Ges. = Gesandter, Gf. = Graf, Gft. = Grafschaft, Hl. = Heilige/Heiliger, Hz. = Herzog, Hzn. = Herzogin, Kg. = König, Kgn. = Königin, Kl. = Kloster, Ks. = Kaiser, Ksn. = Kaiserin, M. = Mutter, Mgf. = Markgraf, Mgft. = Markgrafschaft, P. = Papst, Patr. = Patriarch, Patriarchat, Pfg. = Pfalzgraf, Pfgt. = Pfalzgrafschaft, S. = Sohn, T. = Tocher, V = Vater

Ortsregister

Aachen 23
–, Dom 13, 389
–, Krönungsmahl 35
–, Pfalz 21
Aden 104
Agrigent 82
Akkon 142, 255*, 258, 260
Aleppo 136–138, 153*
Alexandria 60, 100, 104, 168, 345
–, Patr. 68, 69*
Amalfi 84
Amiens 385
Antiochia 60, 149, 263, 271
–, Patr. 68, 69*
Ardabīl 151
Ariano, Assisen von 80
Arles, Apothekenordnung 304
Arnsberg, Kl. 367
Arouca 239
Ascoli Satriano 84*
Askalon 135*
Athen 424
Athos 364, 424
Augsburg, Bf. von 20, 30
–, Lechfeldschlacht 15, 113
Avignon 106, 182
–, päpstl. Kurie 254

Babylon 406f., siehe auch Bagdad
Badajoz, Taifenreich 226*
Bagdad 48, 131, 260, 300f., 305, 311*
–, Kalifat 114, 116*, 148
Baġrās 135*
Barcelona 265, 319
Barcilon 264–267
Bari 84, 120
Basra 393
Beirut 141*
Benevent 84*, 120
–, Fsm. 15f., 18, 22
–, Schlacht von 83
Bilbais 150*
Bischoffingen, Kirche von 384
Bisignano, Bf. von 107
Bologna 310
Braga, Ebt. 239
Brandenburg, Mgf. von 210
Breslau, Bf. von 28*
–, Schlacht am Hundsfeld 209
–, Synode 212
Brindisi 84*
Burgos, Konzil 229*, 235, 237
Byzanz, siehe Konstantinopel

Caesarea 200
Camul (Oase Hami) 174, 176
Cananore 104
Capua 84*, 120
–, Fsm. 15f., 18, 22
Catania 81

Cava, Kl. bei Salerno 82
Cefalú, Bf. von 84
Chalkedon, Konzil 47
Chartres 328
–, Domschule 286
Cluny, Kl. 235f., 237*
Coïmbra 224, 226–228, 230–235, 237–239, 241
–, Bf. von 229
–, Domschule 230
–, San Bartolomeu 239
–, San Pedro 239*
Columbum siehe Quilon
Compiègne 440*
Córdoba 116*, 120, 134*
–, Freiwillige Märtyrer 247*
–, Kalifat 224
Corvey 32
Cotrone, Kap Colonne, Schlacht 22, 24*, 27
Covadonga, Schlacht von 222
Cremona 334, 336

Damaskus 109, 143*, 168, 294
–, Grab Saladins 134*
–, Nūrī-Bīmaristān 301
Damiette 292
Danzig 210
Dijon, St. Bénigne 239, 240*

Edessa 344
Enna 78
Essen, Kanonissenstift 19

Ferrara, Kathedrale 383
Florenz, Bf. von 391
–, Unionskonzil 110
Frankfurt 120
–, Reichstag 26
Fraxinetum 122

Gallipoli, Elekt von 77
Genua 258, 314
Gnesen 209
–, Ebt. 28*, 29
Granada 222

Hagenau 370, 372
Ḫaibar 146*
Halberstadt 390
Hersfeld, Kl. 28
Ḥiṭṭīn, Schlacht von 135*, 141
Husillos, Konzil 238, 239*
Huy, Gft. 36*

Jaffa 267*
Jerusalem 60, 93, 135, 137*, 139–141, 145, 148*, 149, 150*, 247, 265, 267*, 272, 276, 281f., 287*
–, Grabeskirche 145, 286
–, Hl. Kreuz 22*
–, Patr. 68, 69*, 145, 200f.
Joigny, Tumba der Adelaide de la Champagne 383

Kairo 114, 143, 149, 168, 169*, 282, 292
–, Bibliothek 134
–, Hospital 301
–, Kalifat 21, 136
Kalisch 209
Karak 141*
Karakorum 269
Katharinenkloster (Dornbusch-), Sinai 283*, 424
Kiev 45
–, Fst. 28
Kolberg, Bf. von 28*
Köln 20*, 23, 32, 150, 390
–, St. Pantaleon, Kl. 29, 36
Konstantinopel 13, 17f., 20f., 48, 52*, 53f., 56, 57*, 58, 59*, 60f., 62–64, 66*, 67, 69f., 77, 116, 118*, 229f., 122–125, 126*, 127–129, 158, 160–165, 288f., 291, 357, 440
–, Hagia Sophia 289
–, Konzil von 53, 60
–, Magnaura 129
–, Patr. 68, 69*, 76f.
–, Reiterstandbild Justinians 291
Konya, Sultanat 132f., 135*
Kotor 43
Krakau 28, 209, 211, 213, 216, 283
–, Bf. von 217

Lebus 209, 211
Leça, Kl. 239*
Lechfeld, siehe Augsburg, Lechfeldschlacht
Lentschütz, Synode 212
Lepanto, Schlacht von 161f.
Lissabon 241, 242*
Lorch, Kl. 384
Lorvão, Kl. 239*
Lucca 84
Lucera 82f.
Luzern 372
Lyon 245
–, Konzil 247–250, 252*, 255

Madras 103
Magdeburg 33, 441
–, Ebt. 27f.
Mainz 23, 32*
–, Ebt. 35

Marrakesch, Hospital 301
Marseille 314
–, Apothekenordnung 304
Medina 135f.
Meiningen 25
Meißen 28
Mekka 135f., 153, 344
Melfi 84*
–, Konstitutionen von 85, 303, 305
Melitene 116*
Memleben, Kl. 28
Merseburg, Bf. von 20*, 28
Messina 84*
Mestre 159
Modena 353
Monreale, Kl. 82
Montpellier 245
–, Apothekenordnung 304
Mosul 138*
Mylapore, Grab des Apostels Thomas 104, 107

Neapel 16, 85, 99, 440, 449
–, Synagoge 84
Negroponte 159
Nicäa 149
–, Synode 68
Nîmes, St. Ägidius 390
Nimwegen, Pfalz 36
Notre-Dame de Tortosa (Gft. Tripolis) 293

Oppido Lucano 85
Orense, Bf. von 228*, 238
Osnabrück 390
Otranto 77, 84
Oviedo 230*

Paderborn, Bt. 36*
Padua 168
Palencia, Bt. 236*
Palermo 76, 78f., 80–85, 87
–, Ebf. von 83*
–, Kathedrale 77
–, Martorana 79
–, mehrsprachiger Grabstein 80, 87
–, Statuten von 85
Pamplona 319
Paris 294, 340
–, Universität 257
Parma, Baptisterium 383
Partav 49
Passau 30
Pavia 19, 20*, 23
Pedroso, Schlacht von 228
Pegai 126*

Piacenza 353
–, Bf. von 30
–, San Savino 396f.
Pisa 84
Posen 209
–, Bf. von 28*
Prag 107
Provins 294

Quedlinburg 25, 34f.
–, Grab Kg. Heinrichs I. 33f.
Quilon, Bt. 103–108

Raiy 134*
Regensburg 30, 440
Reims 443
–, Ebt. 32
–, St. Remi 32*
Rogassen 210
Rohr 35*
–, Reichstag 25f., 28
Rom 15*, 16, 22f., 29*, 30, 52*, 53f., 56, 58–62, 65*, 66–70, 72f., 76, 79, 84, 113, 117f., 120*, 124f., 127, 268*, 279*, 436
–, Dukat 16
–, Fastensynode 231*
–, Konzil 61*
–, Petersbasilika 18
Roncesvalles 277

Saba, Kgn. von 107
Sahagún, Kl. 229*, 235, 236*, 237*
Salerno 22, 82, 84*, 311, 315
–, Schule von 303, 333, 350
San Juan de Almedina, Kl. 238
San Salvatore 77
Santa Croce, Minoritenkonvent 107
Santa María la Real de Nágera, Kl. 236*
Santiago de Compostela 235*, 266, 276, 279*
Santo Antonino Barbudo, Kl. 228*
Sardika, Konzil von 58f.
Sayette 293
Schweinfurt, Gf. von 20
Segovia 319, 321
Selz, Kl. 22*
Sevilla 227, 242
Siena, Rathaus 409
Širakavan, Konzil 47
Sohlingen, Reichstag 29*
Spoleto 22
St. Albans, Kl. 249*, 250, 259
St. Gallen, Kl. 429, 433
Syrakus 84
–, Bf. von 57*

Tabrīz 151, 155
Tana 105
Tarent 22*, 84*
Tarsus 263
Tentúgal 227
Thessalonike, päpstl. Vikariat 53, 55*, 57*, 70*
Tinnīs 150*
Toledo 223–225, 230–234, 240, 319, 324, 334–337, 339
–, Ebf. von 234
–, Fueros von 233, 234*
–, Kathedrale 232
–, Primat 237*
Tortosa, Bf. von 230*
Tours 345
Trani 84*, 85
Treviso 159
Trier 17
Troja 171, 290, 396
Túy, Bf. von 238
–, San Bartolomeu, Kl. 239*
Tyrus 263

Utrecht 23, 30

Vacariça, Kl. 239*
Valencia 239*
Venedig 104, 116, 153, 155, 157–166, 258, 314, 329
–, Casa Barbaro 158
–, Fondaco dei Tedeschi 164f.
–, Fondaco dei Turchi 157, 162–166
–, Osteria dell'Angelo 158, 160, 163–165
–, San Francesco della Vigna 175
–, San Giovanni e Paolo 158
–, San Marco 159f.
–, - Isidoro 384
–, San Matteo 158, 160
Verdun, Bt. 36*
Verona 23
–, Mgft. 31
Vester Broby, Kirche von 384

Werla 33
Wien 283
Worms, Konzil 51
Würzburg 440

az-Zallāqa, Schlacht von 234
Zaragoza 229

Personenregister

^{c}Abd Allāh, Taife von Granada 227*
Abbo von St. Germain-des Prés 446
^{c}Abd ar-Raḥmān III., Kalif 120
Abraham, bibl. 198*, 260, 382
Abraham aus Tortosa 308f.
Abraham bar Ḥiyya 324
Abraham b. Ezra 322
Abū Bakr, Kalif 153, 324
Abū Bakr Muḥammad b. Zakarīyā' ar-Rāzī siehe Rhazes
Abū Ǧa^{c}far b. al-Ǧazzār 351
Abū Kāmil 321f.
Abū Ma^{c}šar 335
Abū al-Qāsim az-Zahrāwī, siehe Abulcasis
Abū al-Qāsim b. Ḥammūd, Stadtherr v. Enna 78
Abū Šāma 136
Abū ^{c}Umar 131
Abū ^{c}Uṯmān Sa^{c}īd 324
Abū Yūsuf Ya ^{c}qūb b. Muḥammad ar-Rāzī 330*
Abulcasis 308, 310
Adalbero, Ebf. von Reims 32
Adalbert, Abt von Weißenburg, Ebf. von Magdeburg 16*
Adalbert, S. Berengars II. von Ivrea 16

Adam, bibl. 152, 204, 440
Adelaide *del Vasto*, Gem. Gf. Rogers I. von Sizilien 79
Adelaide de la Champagne 383
Adelard von Bath 319, 320*, 327f.
Adelheid, Kgn., Ksn. (Gem. Lothars von Italien, Gem. Ottos I.) 19–24, 26, 28f., 30*, 34, 35*
Adelheid, T. Ottos II., Äbtissin 19*
al- ^{c}Ādil, Br. Saladins 147*
Adorno, Anselm, Ritter 168f., 172
Adorno, Johann, S. des Anselm 168f., 172
Ägidius, Hl. (Klosterpatron) 390
Aeneas, Bf. von Paris 51f.
Afšīn, arab. Statthalter 48
Agnes, Äbtissin von Triebnitz 212
Agnes, Gem. Hz. Wladyslaws II. von Polen und Schlesien 210
Agnes von Poitou, Kgn. von Kastilien-León, Gem. Alfons VI. 237*
Aḥmad b. Muḥammad b. Sa^{c}dī Abū ^{c}Umar siehe Abū ^{c}Umar
Aḥmad b. Yūsuf b. Ibrāhīm b. ad-Dāya al-Miṣrī 325
Aḥmet-Roger, Patenkind Gf. Rogers I. 78

Ahron, Presbyter 345
ᶜĀ 'iša, Gem. Muḥammads 153
Aiyūb, V. Saladins 137
Alanus ab Insulis 410
Albert, Vogt von Krakau 213
Albert von Aachen 149*, 264*, 267*
Albertus Magnus 329, 444*
Albinus, Hl. 29*
Albrecht, *Jüngerer Titurel* 272
Alexander II., P. 390
Alexander de Villa Dei 330
Alexander der Große 95, 99f., 102, 209, 250, 360, 382, 384, 394, 396
Alexios I. Komnenos, Ks. 392*
Alfons I., el Batallador, Kg. von Aragón 239*
Alfons I., Kg. von Portugal 241, 242*
Alfons II., el Casto, Kg. von Asturien 222
Alfons III., el Magno, Kg. von Asturien 222
Alfons VI., Kg. u. Ks. von Kastilien-León 225, 228, 229*, 230, 231*, 233–237, 239, 241
Alfons X., der Weise, Kg. von Kastilien 240*, 340, 398–403, 405, 410
Alhazen siehe Ibn al-Haiṯam
ᶜAlī, Vetter u. Schwiegersohn Muḥammads 149, 152, 154
ᶜAlī b. al- ᶜAbbās al Maǧūsī, siehe Haly Abbas
Alkuin 190
–, Pseudo 422
Alpert von Metz 24*
Alvar Fáñez, Gf., *Alcalde* von Toledo 225*, 233, 239
Amalrich I., Kg. von Jerusalem 139, 141*, 150
Ambroise 287
Ambrosius, Abt von San Salvatore di Patti 79
Anastasios I., Ks. 48
Anastasius Bibliothecarius 56, 63*, 65*, 72*, 74*, 434
Andreas, Apostel 60, 128
Andreas, Ebf. von Bari 85
Andreas von Perugia, Missionsbf. von Cambalek-Peking 259
Andreas von Wiślica, Bf. von Schwerin 215
Aninas, Eremit 43
Anna, M. des Grisandus 80
Anna Porphyrogenneta, T. Romanos II. 16, 17, 28, 125
Anselm von Canterbury 86, 132
Anselm von Ribemont, Lehnsmann des Ebf. von Reims 149*
Antelami, Benedetto 383
Antiochus, Kg. 262, 264
Apollonios, *Konika* 326
Apollonius von Tyrland 262–268
Archilon aus Falcidron 271, 272*
Archimedes 323
Argun, Ilkhan von Persien 258*
Aristoteles 77, 99, 331, 444*
Arnold von Harff 169, 171
Arnold von Lübeck 198
Arrianos 99
Arrius 436
Arsaber, Spatharios 66
Artaldus, franz. Adeliger 239*
Artaxerxes II., persischer Großkönig 99
Artus, Kg. 271
Ašot, Fs. 48
Atrnerseh, Kuropalates Iberiens 47
August II., Hz. v. Braunschweig-Lüneburg 405
Augustinus 72, 190, 200, 450*, 230*
Autolykos 325
Avenir 381
Averroës 309*
Avicenna 308, 311, 313*, 315, 340, 350*

Bacon, Roger 188*, 195*, 197, 246, 248, 252*, 323, 329
Baibars, Sultan 136
Baldin, Kg. von Barcilon, 267*
Balduin I., Kg. von Jerusalem 267*
Balduin IV., Kg. von Jerusalem 141*
Banū Mūsā, Gebrüder 323
Barbaro, Marcantonio, Bailo in Konstantinopel 161, 162*
Barbosa, Duarte 173
Bardas, Caesar, Onkel Ks. Michaels III. 53
Barlaam 100, 363, 383f.
Basileios I., Ks. 54, 62*, 122, 123, 128
Basileios II., Ks. 21, 22*, 28, 118*, 122, 124
Bassano, Luigi 161
Baudouin 274
Beatrix, Hzn. von Oberlothringen 27*
Beda Venerabilis 443
Bela IV., Kg. von Ungarn 251
Benedikt XII., P. 107
Benedikt der Pole 218
Benjamin von Tudela 84
Bento von Goe 90*
Berengar II., Mgf. von Ivrea, Kg. von Italien 15f., 19, 119, 129
Berengar, Bf. von Salamanca 236*
Bernardo, Lorenzo, venezianischer Botschafter 162
Bernhard, Ebf. von Toledo 232, 236–238
Bernhard, Bf. von Sigüenza 236*
Bernhard I., Hz. von Sachsen 33
Bernhard von Chartres 257
Bernhard von Clairvaux 189*, 192*
Bernhard von Pavia 190

Bernward, Bf. von Hildesheim 36*
Bersuire, Pierre 182–184
Bertha-Eudokia, Gem. Romanos II. 128
Bertha, Kgn., Gem. Rudolfs II. von Hochburgund, Gem. Hugos von Italien 20*
Berthold, Gf. von Schweinfurt, Mgf. 30
Berthold von Freiburg 191*
Bertrand de Poujet, Kardinal 254
Bertrand, Bf. von Osma 236*
al-Bīrūnī 301
Blanquerna 246
Bodel, Jean 273–276, 289
Boethius 326, 328, 405, 434
Bolesław II., Hz. von Böhmen 28, 30
Bolesław I., Chrobry, Hz., später Kg. von Polen 207
Bolesław III., Hz. von Polen 207, 209
Bolesław Pobożny, Fs. von Polen (Großpolen) 210
Bolesław II., Rogatka, schlesischer Fürst 209f.
Bonifaz I., P. 72
Bonifaz I. von Montferrat, Mgf., Kg. von Thessalonike 288, 290
Boris I. (Michael), Khan d. Bulgaren 54, 68*
Boris, S. Vladimirs von Kiev 44
Bosch, Hieronymus 408
Bracciolini, Poggio 90, 93–96, 109–111
Bradwardine, Thomas 325
Brünhild 170
Brun, Ebf. von Köln 18*, 31, 34
Brunfels, Otto 309*
Burchard III., Hz. von Schwaben 20f.,
Burchart, Bf. von Worms 197*
Burgundio von Pisa 434

C. de Bridia 218
Caffaro 200f.
Campanus von Novara 325, 328f.,
Carpine, siehe Johannes de Plano Carpini
Cerebruno, Ebf. von Toledo 236*
Christian, Bf. von Auxerre 442*
Chrysantos von Madytos, Ebf. 428
el Cid (Rodrigo Díaz de Vivar) 230, 239
Clarantz von Egipten 271
Claudius von Nigropant 271, 272*
Clavijo, Ruy González de, Ges. Kg. Heinrichs III. v. Kastilien 170f.,
Clemens III., P. (Wibert v. Ravenna) 146*
Clemens IV., P. 246
Clemens V., P. 245
Cloatius Verus 449
Colonna, Francesco 405
Columbus, Christoph 261
Constantinus Africanus 303*, 333, 346, 350f.
Conti, Nicolò de 90, 109–111, 173f.
Crescónio, Bf. von Coìmbra 239
Crusius, Martin 384
Curtius Rufus 100

Daniel von Morley 334–337
Darmarios, Andreas 159
Diemeringen, Otto von 181
Dietrich, Bf. von Metz, siehe Theoderich
Dietrich, Pfgf. von Sachsen 32*
Diomedes 438
Dionysius Exiguus 434
Diophant 322, 330
Dioskurides 308
Długosz, Jan 205f., 216–219
Dominicus, Ges. Ottos I. 16
Drogo, norm. Ritter 85
Drogowit, Fs. d. Veleten 44
Dubois, Pierre 253, 255f.
Dzierzwa 220

Ebraldus, franz. Adeliger 239*
Egbert, Ebf. von Trier 32
Eggebericus 329
Einhard 396
Ekbert d. Einäugige, sächs. Gf. 23*
Ekkehard von Aura 100
Ekkehart II. (Palatinus) von St. Gallen 433
Ekkehart IV. von St. Gallen 433, 442
Elias, bibl. 194, 265, 271
Elisabeth, Kgn. von Ungarn, Regentin von Polen 216
Emma, Gem. Lothars von Frankreich 20, 34
Enoch, bibl. 194, 265, 271
Ephraim der Syrer 363
Eraclius, griech. Ks. 291
Ermengaudus, Gf. von Urgel 390
Ermessindis, Gfn. von Barcelona 390
Ernoul 145*
Eudokia, Ksn., Gem. Michaels III. 66
Eudokia, T. Konstantinos VIII. 352
Eugen III., P. 72*
Eugen (II.), *amiratus* 77
Eugenius Vulgarius 449
Euklid 320, 323, 325f., 328, 330, 340
Euphemia 346
Eustathios von Thessalonike 114
Euthymios der Iberer 357f., 364
Eutychios von Alexandreia 39
Everger, Ebf. von Köln 29*
Ezzo, rhein.-lothring. Pfgf. 19*, 22*

Fabri, Felix 172
al-Fāḍil, Qāḍī, Sekretär Saladins 139*, 143

Falkenstein, Hans von 369
Faustus von Riez 444
Feragut 382
Ferdinand I., Kg. von León 224, 226f., 236*
Fidenzio von Padua 251, 252*, 255*, 256
Fleck, Konrad 191*
Folkmar, Bf. von Utrecht 23f.
Frescobaldi, Lionardo 184*
Friedrich I. Barbarossa, Kg., Ks. 32*
Friedrich II., Kg., Ks. 82, 83*, 84f., 132, 300, 303–307, 326
Friedrich III., Kg., Ks. 157
Fulcher von Chartres 286, 288*

Ǧābir b. Aflaḥ 336
Gailer, Johannes, von Kayersberg 383
Galen, Galenos 315, 342, 347, 354
- Pseudo- 309*
Galippus 334–337
Gallus Anonymus 207–209, 217
Galvano von Lévanto 256
García I., Kg. von Galicien 228
Gargana, 264
Gautier d'Arras 291
al-Ġazzālī 87
Gellius 449
Georg Gaṙneᶜi, Katholikos 47
Gerald, Ebf. von Braga 236*, 240*
Gerard von Ridefort, Großmeister d. Templer 141*
Gerberga, Gem. Ludwigs IV. (Westfranken) 25
Gerbert von Aurillac, Ebf. von Reims 27*, 30, 32*, 125*
Gerhard von Cremona 319–321, 323–330, 333–340
Gero, Ebf. von Köln 17f., 20, 36
Gero I., Mgf. 20*
Gilbertus Anglicus 350*
Giraldus Tholetanus siehe Gerhard von Cremona
Gisela, Gem. Hz. Heinrichs II. von Bayern 20
Giselher, Bf. von Merseburg, Ebf. von Magdeburg 28
Gleb, S. Vladimirs von Kiev 44
Godehard, Bf. von Hildesheim 24*
Gottfried von Fontaines 257*
Gottfried von Straßburg 185*
Gottfried von Viterbo 262*
Gower, John 197
Graindor de Douai 286
Gratian 188*, 197, 200f.
Gregor I., der Große, P. 204, 426, 428, 432
Gregor VII., P. 86, 188*, 199, 229*, 231*, 235, 237
Gregor IX., P. 132
Gregor, Bf. von Tours 345
Gregorios Dekapolites, Hl. 49
Grisandus, Kleriker 80
Grotius, Hugo 219
Guibert von Nogent 188*, 286, 288
Guillaume d'Adam, Bf. von Smyrna, Ebf. von Sultanieh, Ebf. von Antivari 251, 254–256, 258, 261, 267
Guillelmus Brito 437*
Guiteclin, siehe Widukind
Ǧunaid, Großvater Schah Ismāᶜīls 151
Gybert 195
Gyburg 186*, 192, 193*, 194–202

Hadrian I., P. 65
Hadrian II., P. 54, 65*
Hadrian, röm. Ks. 68*
Hadwig, Gem. Hugos d. Gr., Hz. von Franzien 25
Hadwig, Gem. Hz. Burchards III. von Schwaben 14f., 20f., 25*, 27*, 433, 442, 445
al-Ḥaǧǧāǧ 326–328, 337f.
Ḥaidar, Vater Schah Ismāᶜīls 151
Hajji Girej, Khan 218
al-Ḥakam II., Kalif 134*
al-Ḥākim, Kalif 138*, 143
Haly Abbas 346, 349f.
Ham (Cham), bibl. 220
Hārūn al-Rašīd, Kalif 123, 128, 136*
Ḥasan, in Venedig ermordeter Türke 159
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 243
Heilige drei Könige 194
Heinrich I., Kg. 28, 31, 33f.
Heinrich II., Kg., Ks. 13, 28–31, 34f., 207, 390
Heinrich IV., Kg., Ks. 25*
Heinrich V., Kg., Ks. 207
Heinrich VI., Kg., Ks. 82
Heinrich III., Kg. von Kastilien 170
Heinrich I., Hz. von Bayern 14, 19f., 31, 34
Heinrich II., der Zänker, Hz. von Bayern 20f., 23–26, 28, 30–35
Heinrich d. Löwe, Hz. von Bayern u. Sachsen 188
Heinrich III. von Glogau 210
Heinrich, Gf. von Portugal u. Coìmbra 239*, 241
Heinrich von Neustadt 262–272
Heinricus Aristippus 77
Heitum, armen. Königssohn 251
Hektor 371
Herakleios, Ks. 291, 346
Hermann I., Hz. von Schwaben 19*
Hermann *pusillus*, Pfgf. in Lotharingien 22*
Hermann von Kärnten 319, 327f., 335
Herodot 99, 102, 183
Heron 330
Hieronymus 434
Hieronymus, Bf. von Valencia, dann Bf. von Salamanca 236*

Hildebold, Bf. von Worms 26, 35
Hildegard von Bingen 201
Hilduin, Abt von St. Denis 434
Hinkmar, Ebf. von Reims 64*, 70, 72*, 73, 446
Hinkmar, Bf. von Laon 446
Hoiko, Gf. 25*
Homer 445
Honorius Augustodunensis 269
Hrotsvith von Gandersheim 18*, 31
Ḥüseyin, in Venedig ermordeter Türke 159
Hugeburc 279*
Hugo, Kg. v. Italien 18*, 20*, 116*, 119*, 122f., 128
Hugo der Große, Hz. von Franzien 25
Hugo, Abt von Cluny 236
Hugo Candidus, Kardinallegat 235
Hugo von Trimberg 365
Humbert von Romans 197, 248, 252*, 255*
al-Ḫwārizmī 320f., 330

Ibn ᶜAbdūn 338*
Ibn Abī Ṭaiyiʾ 137
Ibn al-Aṯīr 79, 136
Ibn al-Baiṭār 300*
Ibn Bībī 135*
Ibn Buṭlān 301
Ibn Faḍlān 45
Ibn Ǧubayr 81
Ibn Ḥauqal 41
Ibn al-Haiṯam 326
Ibn Hišām 344*
Ibn Ḫurdāḏbeh 46
Ibn Isḥāq 344*
Ibn an-Nadīm 347*
Ibn al-Qifṭī 143*
Ibn Rosteh 41f., 43*, 44, 46
Ibn Šaddād 142, 148*
Ibn aṣ-Ṣalāḥ 335*
Ibn Ṭūlūn 301
Ibrāhīm b. Yaᶜqūb 45
Ida, Gem. Hz. Liudolfs von Schwaben 19*
al-Idrīsī 79f.
Ignatios, Patriarch von Konstantinopel 53f., 66*
Ingolf 406
Innozenz I., P. 60*
Innozenz IV., P. 190*, 218, 249f.
Isaak, bibl. 260
Isḥāq b. Ḥunain 326f., 335, 339
Isidor v. Sevilla 101, 230*, 428, 437f., 449, 450*, 451
Ismāᶜīl, Schah 133, 148*, 150–155
Ivo, Bf. von Chartres 197*

Jacobus, Hl. 278
Jacobus de Cessolis 398, 406–410
Jacobus de Theramo 372
Jacobus von Verona 279
Jacopo d'Acqui 182*
Jadwiga (Hedwig), Kgn. von Polen 214
Jagailo (Jagiello), Großfs. von Litauen 214
Jakob, bibl. 260
Jakob II., Kg. von Mallorca 245
Jakob von Vitry, Bf. von Akkon 102
Jakob, Legat 212
Jan (Janko) von Czarnków 215–217
Japhet, bibl. 220
Jehan li Ermins 294
Jeroboam, Kg. von Judenland 272*
Jesus Christus 59, 60*, 62*, 68*, 72, 100, 132, 148*, 195*, 247, 260, 263, 381, 384, 435
Jiménez de Rada, Rodrigo, Ebf. von Toledo 231*
Joasaph, siehe *Josaphat*
Johann I., Kg. von Böhmen 213
Johann von Marignola, Bf. von Bisignano 107f.
Johann von Palermo 325
Johann von Würzburg 279, 282*
Johannes der Täufer, bibl. 440
Johannes (VI.) Philagathos, P. 29f., 117f.
Johannes X., P. 128
Johannes XIII., P. 18, 124
Johannes I. Tzimiskes, Ks. 17f., 21
Johannes VII., Patr. von Jerusalem 358, 363
Johannes von Drasxanakert, Katholikos 46–50
Johannes, Ebf. von Ravenna 23
Johannes von Monte Corvino, Ebf. von Cambalek 251
Johannes, Bf. von Catania 81
Johannes der Barmherzige 360, 363
Johannes, Magister 320
Johannes, Mönch 359
Johannes, Priester, S. des Drogo 85
Johannes, Priesterkönig 100, 108f., 150, 181, 249, 251, 258, 261, 269, 271, 272*, 284, 293
Johannes Capestranus 218
Johannes Damascenus 308, 310, siehe auch Mesue
Johannes von Damaskos 357–359, 361–364, 367
Johannes Hispalensis 320*, 321*, 323, 335
Johannes Malabas 360
Johannes Marignola 96*
Johannes Ocreatus 321*
Johannes de Plano Carpini 170, 218, 252*, 283f.
Johannes de Sacrobosco 330
Johannes Sarracenus 434
Johannes Scotus 434, 440*, 443, 449
Johannes von Tepl 185*
Johannes Zacharias Aktuarios 352*
John Mandeville, siehe Mandeville, Jean de
John of London 329
Joinville, Jean de 142f., 148f., 170, 257f., 275, 287, 291–295

Jordanus Catalani (de Séverac), Bf. von Columbum 105, 110f.
Jordanus Nemorarius 324, 329
Josaphat 100, 363f., 381f., 383f.
Josua Stylites, Pseudo 343, 345
Juan, Bischofskandidat in Coïmbra 239*
Judith, M. Heinrichs des Zänkers 25
Julian, Bischofskandidat in Coïmbra 239*
Julianos Apostata, röm. Ks., 128
Julius II., P. 154
Julius Valerius 99
Justinian I., Ks. 60, 200, 359*
Justinus 99, 208

Kadłubek, Wincenty, Bf. von Krakau 208f., 217
Kallisthenes, Pseudo 99
al-Kāmil, Neffe Saladins, Sultan 135, 147
Karl der Große, Kg., Ks. 16, 20*, 176, 197, 274, 276, 278, 393, 396
Karl der Kahle, Kg., Ks. 440*, 445*
Karl IV., Kg., Ks. 107, 110
Karl V., Kg., Ks. 155
Karl I. von Anjou, Kg. von Neapel und Sizilien 83, 253
Karl, Hz. von Lothringen 24*, 31*, 32
Kasimir III., der Große, Kg. von Polen 214f.
Kasimir IV., Kg. von Polen 218
Kasimir II., der Gerechte, Hz. von Polen 209
Kekaumenos, Verf. des Strategikon 113, 119*
Kepler, Johannes 405
Khaidu, Khan 170
Khubilai, Groß-Khan 172*
Kı̊lı̊c Arslān II., Sultan 133, 147
Kocel, Fs. 44
Komnena, Anna 114, 392
Konrad II., Kg., Ks. 23*, 32*
Konrad, Kg. von Hochburgund 20
Konrad von Montferrat, Mgf., Kg. von Jerusalem 290
Konrad, Hz. von Franken 34
Konrad der Rote, Hz. von Lothringen 20*
Konrad, Priester 201
Konrad von Ammenhausen 372
Konrad von Würzburg 186*, 187*, 191, 371
Konradin, Hg. von Schwaben 83
Konstantin der Große, Ks. 16f., 124, 127
Konstantin III., Fs. von Abchasien 47
Konstantin aus Rhegion - s. Constantinus Africanus
Konstantinos VII. Porphyrogennetos, Ks. 16, 42f., 47–50, 116, 117*, 119, 122f., 125, 128
Konstantinos VIII., Ks. 116, 122, 124, 352
Konstanze, Kgn. von Kastilien-León, Gem. Alfons VI. 236, 237*
Kosmas 363
Kosmas Indikopleustes 359*
Kosmas von Prag 107, 208
Krasiński, Jahrbücher des 213
Ktesias von Knidos 99, 102
Kunigunde, Gem. Hz. Heinrichs IV. von Bayern 25
Kunigunde, Kgn. von Böhmen 212
Kurbara 285
Kyros, Perserkönig 140

Laktanz 190
Lamprecht, Der Pfaffe L. 100
Łaskarz, Andrzej 219
Lauber, Diebold 370f.
Lazarus, bibl. 382
Leibniz, Gottfried Wilhelm 441
Leo X., P. 155
Leo, Archipresbyter aus Neapel 99
Leo, Ges. 64*
Leon VI., Ks. 43*, 122f., 128
Leon VII., Ks. 128
Leon, Metropolit von Synada 117f., 126
Leon Diakonos 118*, 119*, 121*, 125f.
Leonardo von Pisa 322–325, 330
Leonicenus, Nicolaus 310
Leontios, Bf. von Neapolis 358, 360f., 363f.
Lessing, Gotthold Ephraim 144, 148*
Leszek der Schwarze, Hz. von Krakau-Sandomir 213
Levond Vardapet 49
Lichtenberger, Johannes 150
Litino, Dimitri 162, 166
Littino, Zorzi 158
Liuddo 445*
Liudolf, Hz. von Schwaben, S. Ottos I. 19–21
Liudprand, Bf. von Cremona 16f., 18*, 56*, 118–129, 445
Loba Nunes »Aurovelido«, Gem. des Sisnando Davídiz 228
Lorenzetti, Ambrogio 409
Lothar, Kg. von Frankreich (Westfranken) 20f., 25
Lothar, Kg. von Italien 19, 119*
Lucina 262f., 270f.
Lucretia 407
Ludolf, Kleriker 281f.
Ludwig II., Kg. von Italien, Ks. 62*, 63*, 70*, 123*
Ludwig IV., das Kind, Kg. von Ostfranken 34
Ludwig IV., Kg. von Frankreich (Westfranken) 25
Ludwig VII., Kg. von Frankreich 288*
Ludwig IX., der Heilige, Kg. von Frankreich 142, 149, 250*, 252*, 257f., 283, 291f.

Ludwig (von Anjou) I., der Große, Kg. von Ungarn und Polen 214
Ludwig II., Kg. von Ungarn 155
Luitpold, Mgf. d. Ostmark 30
Lukan 209
Lull, Ramon 245–247, 251, 252*, 257*
Lupus, Br. des Bf. Paternus von Tortosa 230*
Luther, Martin 147*

Macchello, Niccolo 353
Macer (Macer Floridus, Odo von Meung) 308*
al-Ma'mūn, Kalif 335*
al-Mahdī, Kalif 114
Maḥmūd von Ġazna, Sultan 134*
Maimonides 143
Mandeville, Jean de 90, 92f., 94–97, 108, 111f., 181f., 259f., 279f.
Manfred, Kg. von Sizilien 78, 83
Mannfortis, *magister Judaeorum* von Trani 86
al-Manṣūr, Wesir 134*
Manuel II. Palaiologos, Ks. 157
Manuflundino, Ges. des Großmeisters der Johanniter 154
Mâr-Sabas 359
Marco Polo - siehe Polo, Marco
Margareta von Beverley 145*
Maria, Hl. 154, 381, 435, 441
Marignola, Johann von 108, 110
Marius, Bf. von Avenches 346, 350
Markus, Apostel 60*, 68*
Markus III., Patriarch d. Kopten 139*
Markward von Annweiler 82
Martianus Capella 449
Martin, Patron von Mainz 35*
Martin IV., P. 253
Martin von Laon 445*
Martin von Troppau 100
Martinho Moniz, Gf. 238f., 241
Martinho Simões, Elekt von Coïmbra 238
Māsawaih, siehe Yūḥannā b. Māsawaih
Māsawaih al-Mārīdīnī 310
- der jüngere 311*
al-Masᶜsūdi 46, 403
Mathilde, Kgn., Gem. Heinrichs I. 29*, 34
Mathilde, Kgn., Gem. Stephans von England 36*
Mathilde, T. Ottos I., Äbtissin von Essen 19
Mathilde, T. Ks. Ottos II. 18*, 19, 22*
Matthäus Parisiensis 249*, 250
Maurikios, Verf. des Strategikon 41, 43*
Mauritius, Bf. von Coïmbra, dann Ebf. von Braga 236*, 239*
Mauro, Fra Mauro 112
Maximilian I., dt. Kg., Ks. 150
Megasthenes 99, 102
Meḥmet II., der Eroberer, Sultan 158f., 161
Meḥmet, türk. Kaufmann 161
Meister E.S. 381
Membré, Michiel 162f.
Memling, Hans 409
Menelaos von Alexandria 325
Mesarites, Nikolaos 115
Mesue 308
– der Ältere 310
– der Jüngere 310f.
–, Ioannes filius Mesue 310
–,– (Mesue) Damascenus 310
–, Pseudo 308*
Michael III., Ks. 53, 57, 59, 62f., 64*, 65*, 66, 71*, 72
Michael, Spatharios 63*, 65*
Michael, getaufter Inder 107
Mieszko I., Hz. von Polen 28, 30
Mohammed, siehe Muḥammad
Moses, bibl. 132
Mstivoj, Fs. 210
al-Muᶜaẓẓam, Neffe Saladins 134
Muḥammad, islam. Prophet 132, 134, 143f., 146*, 147*, 149, 152–154, 260
Muḥammad b. ᶜAbd al-Bāqī 330
al-Muᶜizz, Kalif 115
al-Muqtadir, Kalif 305
al-Muᶜtamid, Abū al-Qāsim Muḥammad b. ᶜAbbād, Taife von Sevilla 225*
al-Mutawakkil, Kalif 45

Napoleon I. Bonaparte, Ks. 157
an-Nāṣir, Kalif 138
an-Nāṣir, Emir 86
an-Nairīzī 329
Nearchos 99
Nemrot 263
Niketas Paphlagon 360*
Nicolaus IV., P. 251
Nicolaus von Salerno 308
Nicole Oresme 329
Nicolò de Conti, siehe Conti, Nicolò de
Nikephoros II. Phokas, Ks. 15, 16*, 17, 18*, 117, 118*, 119*, 121–124, 126–128
Niketas, Patrikios 121*
Nikolaos I. Mystikos, Patr. von Konstantinopel 47
Nikolaos-Nektarios von Casole, Abt 77
Nikolaus I., P. 51–54, 56–59, 61–67, 69–73, 74*
Nikolaus II., P. 76
Nikolaus, Bf. von Crotone 77
Noah, bibl. 47, 95, 194, 220, 260
Nores, Giacomo 159
Notger, Bf. von Lüttich 32, 36*

Notker Balbulus 124
Nuno Mendes, Gf. 228
Nūr ad-Dīn 132f., 136f., 138*,139*, 140f.

Odilo, Abt von Cluny 21, 29
Odo, Hz. von Burgund 236*
Odo von Deuil 288*
Odoric da Pordenone 90, 92–96, 105, 108, 110f., 168, 172–175, 181f.
Odysseus 280, 396, 404
Ogier d'Anglure 279, 282
Olga, Fsn. von Kiev 117*
Onesikritos 99
Ornit 371
Orosius 99
Orzechowski, Stanisław 220
Osbern von Gloucester 449, 450*, 451
Ostroróg, Jan 216, 219f.
Otto I., Kg., Ks. 14–21, 23*, 25, 27*, 28, 29*, 31, 34f., 36*, 118, 120f., 123–128
Otto II., Kg., Ks. 16, 18f., 21–24, 26–28, 30, 34, 125, 127, 389
Otto III., Kg., Ks. 19, 23–25, 27–30, 32f., 35, 36*, 117
Otto IV., Kg., Ks. 82*
Otto I., Hz. von Schwaben 21
Otto der Milde, Hz. 395
Otto, Bf. von Freising 100, 188*
Otto II., Bf. von Freising 367
Otto von Passau 371
Ovid 404
–, Pseudo 404f.

Pacioli, Luca 325
Palamedes 396
Pandulf Eisenkopf, Hz. von Benevent 17, 22
Panteleimon, Märtyrer 36
Papias 437
Pappos 330
Paschalis II., P. 235*
Paterno, Bf. von Tortosa, dann Coìmbra 229, 230*, 237, 238*
Paulus, Apostel 60f., 64, 68*, 417
Pedro, Bf. von Braga 229*
Pedro, Bf. von Osma 236*
Pedro, Bf. von Palencia 236*
Pedro, Bf. von Segovia 236*
Pedro Ansúrez, Gf. 232, 233*, 239
Pegolotti Balducci, Francesco 258
Peter, russ. Ebf. 249f.
Peter von Zittau 212
Petrus, Apostel 58*, 60f., 63*, 64, 68
Petrus Damiani, Bf. von Ostia 30*, 390f.
Petrus, Bischofskandidat von Coìmbra 229*
Petrus Alfonsi 320*
Petrus Comestor 200f.
Petrus Helie 449
Petrus Venerabilis 132, 188*, 199
Philipp II. August, Kg. von Frankreich 144f.
Philipp IV., der Schöne, Kg. von Frankreich 253, 255
Philipp von al-Mahdīya 81
Philippus von Ferrara 176
Phokaina, Sophia, M. der Ksn. Theophano 125*
Phokas, Leon, Br. Nikephoros II. Phokas 123
Photios, Patriarch von Konstantinopel 52–54, 55*, 57f., 64, 66
Piccolomini, Enea Silvio 111
Pierre d'Ailly, Kardinal 261
Pierre d'Amiens 289
Pierre de Bracheux 290
Plato 77, 445
Plato von Tivoli 323f.
Plinius der Ältere 94, 101
Poggio Bracciolini, siehe Bracciolini, Poggio
Polo, Marco, 89–97, 103–105, 110, 112, 169*, 170, 171*, 172, 174–176, 181, 258f., 261, 279, 285
Pompeius Trogus 99
Poros, Kg. 100, 394
Poujet, Bertrand de, Kardinal 247*
Priuli, Girolamo 159
Prodromos, Theodoros 352, 354
Prokopios 345*
Przemysł II., Kg. von Polen 210, 212
Psellos, Michael 351f., 354
Ptolemaios 94, 334, 339
Purchart (von St. Gallen) 433
Pythagoras 404f.

Rabaldus, franz. Adeliger 239*
Radulfus Niger 188*, 191*, 201
Raimund, Ebf. von Toledo 236*
Raimund, Gf. von Galicien 239, 240*, 241
Raimund Berengar III., Gf. von Barcelona 230*
Raimund von Aguilers 286
Rainald von Châtillon, Fs. von Antiochia 139, 141
Ramses V. 343*
Ramusio, Giovanni Battista 111
Rather, Bf. von Verona, dann Lüttich 18*, 446
Ratramnus von Corbie 51
Raymond Etienne, Ebf. von Ephesos 254*
ar-Rāzī, siehe Rhazes
Recemund, Bf. von Elvira 120, 123, 128*
Reginold, Abt von Memleben 28
Reinfried 189, 191*
Remigius von Auxerre 449
Rhadoaldus, Bf. v. Porto 64*
Rhazes 301, 309*, 315, 317*, 345–350, 352–354

Ricci, Mattheo 90*
Richard I. Löwenherz, Kg. von England 144f., 287
Richard von Marseille, Kardinallegat 237
Richard le Pèlerin 286
Richard von San Germano 85
Richer von St. Remi 24*, 32
Ricoldo de Monte Croce 147, 170, 260f., 283
Robert, Hz. von Burgund, V. der Konstanze von Kastilien-León 236
Robert, Bf. von Catania 81
Robert, Abt von Sahagún 237
Robert von Auxerre 145*
Robert von Chester 319, 321, 328
Robert de Clari 287–291
Robert Grosseteste 434
Rodrigo (Roderich), Kg. der Westgoten 222*
Roger I., Gf. von Sizilien 78f.
Roger II., Gf. von Sizilien, Kg. 77–81, 305
Roland 288, 382, 384
Romanos I. Lakapenos, Ks. 18*, 116, 123, 128f.
Romanos II., Ks. 16f., 21, 25, 117, 122, 125*
Romuald, Ebf. von Salerno 81
Rostislav 44
Rota, Giovanni 153*
Rubruk, Wilhelm von 90*, 171, 257f., 261, 269, 272, 283–285
Rudolf II., Kg. von Hochburgund 20*
Rudolf von Ems 366, 368, 381–383, 385
Rufinus 434
Ruotger 18*, 31
Rüstem Pascha, Großwesir 158
Rustichello da Pisa 90f., 105, 259

Sachs, Hans 271*
Sadr ad Din (Saddo Dristi), türk. Kaufmann 157
Safi 154
Šaibānī, Khan 151
Šaizarī 302*
Saladin, Sultan 132–145, 147f., 281
Saladin Ferro von Ascoli 307, 308, 310*, 311, 314
aṣ-Ṣāliḥ, S. des Nūr ad-Dīn 137
Salvianus von Marseille 203
Sancho III., Kg. von Navarra und Kastilien 236*
Sanudo, Marino 160, 247, 251, 252*, 253, 254*, 255f., 261
Sara, bibl. 198*
Savasorda, siehe Abraham bar Hiyya
Scapula, röm. Prokonsul 190
Schiller, Friedrich 148*
Schilling, Hans 372
Sebile, 274
Selenus siehe August II., Hz. von Braunschweig-Lüneburg
Serapion 300*, 308, 310*
– der Ältere 309, 310*
– junior 309
–, Pseudo 308*, 310
Sergios von Neokaisareia 43
Sicco, Br. Pfgf. Dietrichs von Sachsen 32*
Sigoli, Simone 184*
Silvian 264
Simon von Genua 308f., 314
Simon von Saint-Quentin 170
Sindbad der Seefahrer 100
Širkūh, Onkel Saladins 135–137
aš-Širwānī 154
Sisinnios, Patriarch von Konstantinopel 118*
Sisnando Davídiz, Gf. 225*, 228, 230–232, 238f., 241
Sissa 406
Skarbimierz, Stanisław von 219
Skleros, Konstantin, V. der Ksn. Theophanu 125*
Skylax von Karyanda 99, 102
Skylitzes, Johannes 121*, 125f.
Smbat, Kg. 48
Sokollu, Meḥmet, Großwesir 162
Sokrates 168
Solinus 101f.
Sonsovino, Francesco 161
Sophie, Äbtissin, T. Ottos II. 19*
Sophokles 445
Sorg, Anton 365*
Stephan V., P. 65
Stephan, Kg. von England 36*
Stephan von Blois, Gf. 149*
Stephanus, Märtyrer 440
Stephanus von Antiocheia 351
Stricker 194
Stylian von Caesarea 65
Styliani, T. d. Michael Psellos 351
Suhrawardī 137
Süleimān der Prächtige, Sultan 158
aṣ-Ṣūfī 339
Sulaimān, Kalif 390
Svętoplōk I., mährischer Fs. 44
Svjatoslav, Fs. v. Kiev 41
Świnka, Jakub, Ebf. von Gnesen 212
Symeon, Zar der Bulgaren 123, 128
Symeon Metaphrastes 358, 363
Symeon Salos 360

Ṯābit b. Qurra 325–327, 335, 347*
Tacitus 203
Tafur, Pero 173*
Taliarcus, 263
Tamīm b. Muᶜizz, Herrscher von Tunesien 78
Tankred von Lecce, Kg. von Sizilien 82

Taqī ad-Dīn al-Fāsī 136*
Tarsia 262f., 270f.
Tassilo III., Hz. von Bayern 42
Tempier, Etienne, Bf. von Paris 256f.
Teotónio, Abt von Santa Cruz 242
Tertullian 190
Thaddäus, Magister 260
Thadeus Ungarus 339
Theoderich, Bf. von Metz 18, 24*, 32
Theodora, Ksn., T. Konstantinos' VIII. 116
Theodora, Mitkaiserin, M. Michaels III. 66
Theodoros von Edessa 359*
Theodosios, *Sphärik* des 324
Theophano, Ksn., Gem. Romanos II. 16f., 25, 122*
Theophanu (Theophano), Ksn., Gem. Ottos II. 13f., 17–19, 20*, 21–24, 25*, 26–30, 32, 34–36, 125*, 389f., 392
Theophanu, Äbtissin von Essen 36*
Thierry von Chartres 328
Thietmar, Bf. von Merseburg 20*, 23*, 24*, 25, 26*, 28*, 29*, 30*, 32*, 33, 36
Thietmar, Mgf. 20*
Thietmar, Magister 279
Thomas, Apostel 100, 104, 106f., 108
Thomas von Aquin 78, 190, 191*, 200, 280
Thomas von Canterbury, Kirchenpatron 81
Thomas, Bf. von Breslau 210, 213
Thukydides 341
Timur, Khan 171
Tomicki, Piotr, Bf. von Krakau 215
Toscanelli, Paolo dal Pozzo 261
Tybalt 192

Ugutio von Pisa, Bf. von Ferrara 450f.
Ulrich von Türheim 194
ᶜUmar, Kalif 146*, 153
Unger, Abt von Memleben, Bf. in Polen 28
Urban II., P. 146, 237
Urban IV., P. 78
Urraca, Kgn. von Kastilien-León 239*
ᶜUṯmān, Kalif 153
Uzun Ḥasan, Herrscher in Aserbeidschan 159

Vacarius 200
Valla, Giorgio 353
Varthema, Lodovico de 170, 175
Villehardouin, Geoffroy de 288–292
Villehardouin, Mabile de 292
Vinzenz von Beauvais 100, 283
Visconti, Pietro 261
Vivianz 194
Vladimir, Fs. Kiev 28, 40
Voltaire 147*, 148*

Walter von Châtillon 100
Wanda, Kgn. 209
Warin, Ebf. von Köln 23f.
Wenzel II., Kg. von Böhmen und Polen 212
Widukind, westfäl. Edeling 273f.
Widukind von Corvey 15*, 18, 126, 273f.
Wilder Mann 194
Wilhelm I., Kg. von Sizilien 77f.
Wilhelm II., Kg. von Sizilien 81f.
Wilhelm II., dt. Ks. 134*
Wilhelm II., Ebf. von Tyrus 144*, 148, 149*, 186*, 193*, 288*
Wilhelm, Mitbruder des Odoric de Pordenone 105
Wilhelm von Boldensele 279, 282
Wilhelm de Lunis 321*
Wilhelm von Moerbecke 323, 434
Wilhelm von Nogaret 256
Wilhelm von Rubruk, siehe Rubruk, Wilhelm von
Willehalm 192, 194, 196
Willibald, Bf. von Eichstätt 279*
Willigis, Ebf. von Mainz 23, 26, 35
Wipo 66*, 441
Wirnt von Grafenberg 271*
Witelo 326
Władysław I., Łokietek, Kg. von Polen 213
Władysław II., Hz. von Polen und Schlesien 210
Włodkowic, Paweł 219
Wolfher, Bf. von Hildesheim 24*
Wolfram von Eschenbach 185*, 186*, 187f., 192, 193*, 194*, 195*, 196, 201f., 272, 382

Yaḥyā b. Saᶜíd von Antiocheia 39, 40*
Yōḥannān bar Serāpyōn 309
Yūḥannā b. Māsawaih 300*, 310
Yūsuf b. Tāšhufīn 225*
Yūsuf, arab. Statthalter 48f.
Yves, Fra Yves 294

Zacharias, Bf. von Anagni 64*
Zacharias Rhetor 49
az-Ẓāhir, Kalif 143
az-Ẓāhir, S. Saladins 137
Zainer, Günter 365
Zbigniew, Br. Bolesławs III. von Polen 209
Zenon, Ks. 48
Ziemomysł, kujawischer Fs. 210
Zorzi (Georg), getaufter Türke 165
Zuane (Giovanni) Nuor, Venezianer 165

Univ.-Bibliothek
Regensburg